حاشية الفنری
على شرح المواقف
للسيد

في نوبة محمد
البلدي حسن
له بالايمان
امين

T. C.
MİLLİ ... RAGIP ... MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 624

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
إلى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب

٧٦٧

RAĞIP P.
Ka. N.
759

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي تولهت الافهام في كبريا ذاته • وتحيرت الاوهام في عظمة صفاته وتهللت على وجنات الكاينات اثار احسانه • وتلالات في صفحات الموجودات انوار سلطانه • سبحان من اوضح بالحجج البالغة محجة الجنة • واسس مباني الدين على الكتاب والسنة • ثم الصلاة على سيد الرسل وموضح السبل • المبعوث الى الاسود والاحمر • الشفيع المشفع في المحشر • ابي القاسم محمد المرفوع ذكره فوق السماء السابعة • المشهور رجزه في الامم السالفة • الذي نسخت شريعته الشرايع والملل وتبدلت ببعثته الدول والنحل وعلى اله واصحابه بدور معالم الايمان • وشموس عوالم العرفان • ما وقب ليل وغسق ولاح نجم وخفق **وبعد** فاعلموا معاشر طلاب اليقين • سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين • ان اصحاب العقل متطابقون وارباب النقل متوافقون • على ان افضل الرغايب ابهة وجلالا • وارفع المآرب منقبة وكمالا • العلم الذي هو ثمرة العقل الذي هو انفس الاشيا وحياة القلب الذي هو رئيس الاعضا واشرف العلوم وانبعها واكمل المعارف وارفعها هي العلوم الشرعية والمعارف الدينية اذ بها ينتظم الصلاح للعباد • ويغتنم الفلاح في المعاد • وعلم الكلام من بينها اعلاها شانا • واقواها برهانا • واوثقها بنيانا واوضحها تبيانا ثم شرح المواقف من بين كتبه للمولى المحقق الحبر المدقق جامع المعقول والمنقول قرة عين البتول السيد الشريف عامله الله تعالى بلطفه اللطيف • كتاب اعترف بسمو منزلته الحاسدون • واذعن لعلو مرتبته المعاندون وكيف لا وقد انطوى على زبدة نتايج الانظار • واحتوى على خلاصة ابكار الافكار واني كنت حركت الهمة الى استقصا فوايده • قلق الرغبة في ان اوفى ليلى من فرايده متعوقا لاستثبات حقايقه اناوين المجهود • ومتخطيا في دركه دقايقه كل حد من الجد معهود • حايما حول حماه متخطيا الى ان فزت من ما رتبته بقرطها ولقد طال ما جال في صدري ان اكتب عليه حواشي تذلل صعابه وتكشف عن وجوه فوايده نقابه انفقت فيه نتايج الافكار واودعته خزاين الاسرار عطفا مني على اهل الطلب • ومن له في تحقيق الحق ارب • اذ كانت هممهم اكثرهم في زماننا

مقصورة

مقصورة على استطلاع مطلع بدايعه واستكشاف كنه ودايعه معتصمين في كشف اسراره بالحواشي والاطراف قانعين لمن يحار لا آلية بالاصداف وكان يعوقني عن ذلك توزع البال وتشتت الحال بسبب ما اقاسيه من محن الزمان واعانيه من طوارق الحدثان ثم ما ارى عليه طباع اكثر الاخوان من الميل الى الرد والعناد والاعراض عن منهج الرشاد يفشون بينهم المودة والصفا وقلوبهم محشوة بعقارب ولما تواتر على التماس طلاب الكمال بلسان الحال والقال رايت الاقدام عليه اخرى وشرعت فيه بعد ان قدمت رجلا واخرت اخرى رويا ونضاه الالبا مشتملا على حقايق ما مسها ايدي الافكار ومحتويا على دقايق ما فتق بها رتق اذا هم اولوا الابصار وسجد الساجح في لجه والسابح في تجعه ما اودعته من زوايد الفوايد ومهدت فيه من موايد العوايد والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله والمامول من الاذكيا المخلصين بحلى الانصاف المتخلين عن رذيلة البغي والاعتساف اذا عثروا على شي زلت فيه القدم او طغى به القلم ان يستحضروا

ان لكل جواد كبوة • ولكل صارم نبوة •

ومن ذا الذي ترضى سجاياه كلها • كفى المرء نبلا ان تعد معايبه •

على اني اقول • إن الناس غطوا تغطيت عنهم • وإن بحثوا عني ففيهم مباحث •

والمسول من جناب ذي الجلال الفياض لارفع النوال ان ينفع به المحصلين ويجعله ذخرا ليوم الدين وهو حسبي ونعم الوكيل **قوله** نبسمل اولا تيمنا فان قلت ليس للبسملة مدخل في الاشارة المذكورة لان البسملة مما تطرد في اول كل كتاب من كل فن فلا تحصل بها الاشارة الى المقاصد الاتية فلا وجه للفا قلت تضمين خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام انما يستحسن ويعتد به وبعد تفوقا في ابتدا الكتاب بعد رعاية التيمن بسم الله فكانه اراد التضمين المذكور نبسمل اولا تيمنا لنعتد به ذلك التضمين فالفا حينيذ اصاب موقعه على انها قد تجي لمجرد الترتيب كما ذكره ابن هشام في مغني اللبيب وله امثلة كثيرة في القران المجيد والظاهر ان البسملة متاخرة زمانا عن التضمين الذي اريد به ههنا سببه اعني ارادة اصل التضمين وقد يتوهم انه اراد بالتضمين المذكور الايراد في ضمن الخطبة اي اتيانها فللبسملة مدخل في ذلك حينيذ اذ لو لم يبسمل اولا لكان الاشارة في اول الخطبة لا في اتيانها وتقدم جملة الحمدلة لا يكفي لان قوله العلي شانه الى اخره سوا اعتبر بدلا عن الله او نعتا له من متمماتها ولا يخفى ما فيه من التعسف وقيل ايضا لفظ التضمين يشعر باشتمال الخطبة على شي اخر سوى الاشارة المذكورة فللبسملة على قصد التيمن مدخل في التضمين وان لم يكن لها مدخل في براعة الاستهلال وبهذا ايضا يظهر حسن موقع الفا اذا حملت على مجرد الترتيب ايضا ولو بالنسبة الى نفس التضمين لان مرتبة التفصيل متاخرة عن مرتبة الاجمال وفيه ايضا تعسف ظاهر على المتامل فالمراد حينيذ ان تفصيل الخطبة مجملا بحسب الكيفية تتامل **قوله** ثم قال الحمد لله ان قلت ثم للترتيب مع التراخي ولا تراخي للحمد لله عن البسملة لا زمانا ولا رتبة كما هو الظاهر فما وجه ثم قلت بعد تسليم عطف مدخول ثم على

على يستعمل قد ذكرنا في حواشي المطول ان المحققين من النحاة نصوا على ان وجوب دلالة
ثم على التراخي مخصوصة بعطف المفرد قوله الى سرادقات قدسه الخ اراد
بالقدس التنزه عن النقص وفيه تاكيد لكونه جامعا لجميع جهات علو الشان ولذا ترك
العطف وبهذا يظهر حسن ارتباطه بما قبله واندفاع ما قيل الانسب بالسياق
ان يقول الى سرادقات كماله كما لا يخفى على المتامل قوله ولا يجري في ملكوته
الا ما يشا لما كان المتبادر من قوله لا يستعصي على ارادته شي ان كل ما اراده
فهو واقع ولا يظهر منه معنى الحصر وهو ان لا يقع الا ما اراده وكان هذا ايضا
من جملة جهات قوة السلطنة اورد قوله ولا يجري في ملكوته الا ما يشا افادة
للمعنى المذكور فليس فيه تخصيص بعد التعميم كما يظن واما تخصيص الملكوت
بالذكر فان حمل على المعنى اللغوي وهو الملك فان الملكوت مبالغة للملك كما
ان الرهبوت مبالغة في الرهبة فالامر ظاهر وان حمل على عالم الباطن والغيب
فهو من قبيل تخصيص العرش بالذكر في الحكم بالاستيلا كما قال الله تعالى الرحمن
على العرش استوى اي استولى والاول اقرب لان الخصوم اعني المعتزلة انما يدعون
وقوع خلاف المراد في عالم الشهادة دون عالم الغيب فتامل قوله حيث
عدت سبعا هي كما نقل عن الشارح النار ثم الهوى الحار ثم الطبقة الزمهريرية
ثم الهوا المجاور للارض ثم الما ثم الطبقة الطينية المركبة من الما والارض
ثم الطبقة الارضية الصرفة التي تقرب المركز وفي طبقات العناصر واعدادها
اقوال اخر بعضها مذكور في الموقف الرابع من هذا الكتاب وبعضها مذكور في
كتب اخر لا فائدة في الاستقصا عنها في هذا الموضع واعلم ان التاويل عندنا
في طبقات العناصر يستدعي ان يحمل الاية على السفليات مطلقا وفيه بعد
لا يخفى قوله نوع الانسان عبر عنه بشر بني ادم من نوع الانسان ليتناول
الحكم بالتكريم ادم عليه السلام واراد بغيره الحيوانات العجم لا الجن بل ولا الملك
ايضا قوله المسمى عقلا بالملكة فان قلت لا شك ان بين المرتبة الاولى
التي هي الاستعداد المحض وبين المرتبة الثانية المفسرة بالعلم بالضروريات
واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات مرتبة اخرى هي العلم بالجزئيات
المحسوسة فلم لم يتعرضوا لها قلت لانها ليست من مراتب القوة النظرية
بل من خواص النفس الحيوانية والغرض عد المراتب المخصوصة بالنفس الناطقة
قوله حتى يحصل ملكة استحضارها قال بعض المحققين وعندي انه لا اعتبار
لملكة الاستحضار في العقل بالفعل بل القدرة على الاستحضار في الجملة كافية
والا لم ينحصر مراتب القوة النظرية في الاربعة فانه اذا احضرت المعقولات
مرة مثلا وذهل عنها فالنفس قادرة على استحضارها ولو لم يتجشم فهذه المرتبة
لو لم تعد عقلا لم يتحقق الانحصار لعدم تحققه على تفسير المستفاد بالتفسير
الثاني قوله متقدمة عليه في البقا ولان في كل منهما جهة تقدم على الاخرى
وتعارض الجهتان اشار اليهما معا بقوله والارتقا في مدارج الكمال قوله
وهذا هو الغاية القصوى فان قلت قد صرحوا بانه بعد مرتبة العقل

الارض في

المستفاد

المستفاد مرتبتان احداهما مرتبة عين اليقين وهي ان تصير النفس بحيث
تشاهد المعقولات في المفارق المفيض اياها كما هي والثانية مرتبة حق اليقين
وهي ان تصير النفس بحيث تتصل بالمفارق اتصالا عقليا وتلاقي ذاتها ذاته
تلاقيا روحانيا وفرقوا بين علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين بان مشاهدة
كل ما يرى بتوسط نور النار بمثابة علم اليقين ومعاينة جرم النار الذي يفيض ذلك
النور على ما يقبل الاضاءة بمثابة عين اليقين وتاثر النار فيما يتصل اليه بمحو
هويته وتصييره نارا صرفا بمثابة حق اليقين فما معنى قوله هذا هو الغاية
القصوى في الارتقا في الكمالات العلمية لا يقال الكلام في مراتب القوة
النظرية ومرتبتا عين اليقين وحق اليقين من مراتب العمل واثاره لانا نقول
المستفاد بالمعنى الثاني من مراتب العمل ايضا قلت اراد بالمستفاد الذي
حكموا بان بعده مرتبتي عين اليقين وحق اليقين المستفاد بالمعنى الاول
لا الثاني اذ لا نسلم مثلا ان مشاهدة المعقولات دفعة تحصل قبل الاتصال
بالمفارق والمحكوم عليه بانه الغاية القصوى هو المستفاد بالمعنى الثاني وبالجملة
لا يتصور في نفس الكمال العلمي مرتبة اعلى من ان تكون جميع النظريات على ما هي
عليه مشاهدة بالفعل على سبيل الاجتماع سوا قيل هذه المرتبة تحصل قبل
المرتبتين الاخريين او بعدهما او انها عين احدهما واعلوية المرتبتين
الاخريين منها لو سلم فليس باعتبار نفس الكمال العلمي بل باعتبار اشتمالهما عليها
وعلى مرتبة اخرى فلا اشكال قوله ومستقره الدار الاخرة الى اخره قيل عليه
الظاهر ان المراد بالمعقولات المذكورة في هذا التفسير المعقولات التي يمكنها
وادركتها النفس ولا يخفى على ذي مسكة انه يجوز ان يكون شخص واحد من الاشخاص
قد حصل له معقولات نظرية لا تزيد على اثنين او ثلاثة فيشاهدها في الدار
الدنيا ولو بزيادة تعلق وعدم تجرد فلا يصح قوله ومستقره الدار الاخرة ح
واجيب بان المراد جميع النظريات وقوله معقولاتها من حيث انه متمكن
من تعلق جميع النظريات وقوله في الحواشي التي ادركتها محمول على ادراك
اما المبادي واما انفسها من حيث ان ادراك المبادي ادراك للمطالب بالقوة
وانت تعلم ان اعتبار حصول مبادي جميع النظريات بالفعل لكل نفس بعيد
المستفاد بالنسبة اليها مما لا يكاد يصح اللهم الا ان يحمل الادراك على المجاز اعني
ما يعم استعداده فحينئذ لا احتياج الى توسيط المبادي في البين كما لا يخفى
ولا يحتاج الى ما ذكرناه ان المستقر موضع القرار وحاصل ما ذكره ان استمرار
المشاهدة المذكورة وتقررها انما يكون في الدار الاخرة وقد اشار الى هذا
في مباحث العلم من مواقف الاعراض حيث قال والظاهر ان استمرار المشاهدة
انما يكون في الدار الاخرة قوله وكلمة ثم على معناها الاصلي قيل عليه يلزم
من ذلك تاخر الامرين التفكر عن حصول المراتب الاربع وليس كذلك ورد بان
اللازم تاخره عن حصول المرتبتين الاوليين وعن التاهيل للمرتبتين الاخريين
لا عن حصولهما بالفعل ولا محذور في ذلك وقد يجاب بان لا محذور في الاول

انما كان هذا مثالا لحق اليقين الرفيع لكونه ارفع مما قبله بصيرورته به للاتصاف

على ما ينتفي به قوله ان هذه معقولاتها وبه صرح في شرح المطالع حيث قال التي ادركتها صح

خير نسخ

ايضا على تقدير تسليم اللزوم اذ المذهب الحق عند اهل السنة ان الصبي العاقل
ليس بمكلف انما يحصل التكليف مع البلوغ والمرتبتان الاخريان تحصلان قبله
كما هو الظاهر **قوله** والمراد انه تعالى امرهم على السنة الرسل فان قلت
الشارح قد فسر بني ادم بنوع الانسان وادم منهم وليس مامورا على السنة المرسلين
اذ الظاهر ان المراد رسل البشر فكيف يستقيم ما ذكره قلت المراد انه تعالى
امر النوع على السنة المرسلين لا على كل فرد فرد والا لم يستقم في بعض من سواه
من الانبياء ايضا **قوله** فان ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا اراد بالصانع
الحقيقي صانعا ليس بمصنوع لغيره وهو القديم الواجب فاندفع ما قيل
بل لكونه قديما غير محتاج الى صانع اخر كيف وكونه قديما غير محتاج الى صانع اخر
انما يستلزم القيام بنفسه لا لا قائمة لغيره بالعقل الا ان يريد بكونه صانعا
قديما **قوله** والمصحح للمقدورية هو الامكان فيه انه لو تم لدل بظاهره
على مقدورية الصفات وسياتي في الموقف الخامس بطلانه وعلى ان المحوج
الى العلة هو الامكان وهو خلاف ما سيذكره المصنف من مذهب المتكلمين
وحمل المقدورية على المعلولية لا يدفع الثاني الا ان يبني على مذهب بعض
المتكلمين وان لم يذكره المصنف فيما بعد اذ لا فرق بين المحوج بالفعل والمصحح
للمعلولية وفيه ما فيه **قوله** يستلزم عجزه فيه لا عجز اذ قوله قادر على القهر
والمنع وارخاء العنان لنبلوهم ايهم احسن عملا وفيه تامل تنبيها على انه استيناف
بدل الى اخره ولو قيل منفرد لم يكن تنبيها على تلك الدلالة اصلا وان وجدت
نفس الدلالة لان النكتة انما تحصل من تغيير الاسلوب الدال على كونه استينافا
فانه في الاصطلاح جواب سوال ناشي مما تقدم كانه قيل لم قلت ان ذاته تعالى
متصف بما ذكر من الصفات هكذا ينبغي ان يحقق معنى الكلام **قوله** ازلي ذكر
في الصحاح ان الازل بالتحريك القدم يقال هو ازلي ثم قال ذكر بعض اهل العلم
ان اصل هذه الكلمة قولهم للقديم لم يزل ثم نسب الى هذا فلم يستقم الا بالاختصار
فقالوا يزلي ثم ابدلت الياء الفا لانها اخف فقالوا ازلي كما قالوا في الرمح المنسوب
الى ذي يزن ازني وقيل الازل اسم لما يضيق القلب عن تقدير بدايته من
الازل وهو الضيق والابد اسم لما ينفر القلب عن تقدير نهايته من الابود
وهو النفور **قوله** ليقارنه ابدي ولان للقديم معنى اخر كما في قوله تعالى
كالعرجون القديم ذكر الازلي قرينة للمراد ودفعا للتوهم البعيد **قوله** لانها ليست
مغايرة له والمتبادر المتعارف من التوحيد هو النفي عن الاغيار كما لا يخفى على المنصف
فاندفع ما قيل عدم الغيرية لا يقتضي العينية التي تقتضيها التوحيد نعم يندفع
بما ذكره السوال على قوله وحكم على ما عداه بالعدم والفناء الا ان يقال المتبادر
من التوحيد هو النفي عن الغير بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي وقد يقال هذا
وارد على متعارف العرب حيث يقولون ما رايت الا زيدا ويريدون مع صفاته
والاقرب ان يحمل على القدم بذاته كما ذكر في البقاء فلا نقض بالصفات
وان قيل بالتغاير بينها وبين الذات **قوله** فانه الباقي بذاته وكذا هو

القديم

القديم بذاته فلا نقض بالصفات ولو قيل بالتغاير بينها وبين الذات **قوله**
لمناسبتها اياها لان صيغ الافعال تدل على التجدد كما ان صفات الافعال متجددة
قوله اذ لا حاكم فوقه وكون العقل حاكما باطل يعني ان الوجوب عليه اما بوجوب
من يوجبه عليه ولا يخفى بطلانه او بحكم العقل بالوجوب عليه بان يدرك في بعض
الافعال او التروك قبحا ذاتيا يحيل لاجله الاتيان به ويوجب عليه الاتيان بخلافه
كما يزعمه المعتزلة وهذا ايضا باطل لما ستعرفه من ان الحسن والقبح شرعيان وقد
يقال العقل وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكن يجوز ان يكون مدركا ان وجوب
بعض الاشياء عليه يكون مقتضى اسمائه الكمالية اللازمة فتامل **قوله** بالاغراض
والعلل الظاهر ان المراد بالعلل العلل الغائية وانه لا فرق بينها وبين الاغراض
وان كان بينها وبين الغاية فرق مشهور وقد يفرق بينهما بان الغرض هو الفائدة
المقصودة العائدة الى الفاعل والفائدة اعم وتعليل الشارح كلا من النفيين بعلة
اخرى يشير الى هذا وقد يبنى كلامه على ان المراد بالعلل العلل الفاعلية فحاصل كلامه
ان الافعال التي هي له تعالى عندنا ليست لغيره تعالى كما في نفس الامر كما يزعمه
المعتزلة في الافعال الاختيارية للعباد والفلاسفة في عامة الافعال لانه يستلزم
نقصانه في فاعليته سبحانه حيث يستند بعض الافعال الى غيره ولكن ان يمنع الفرق في
التعليل على الفرق في المفهوم فلينا تامل **قوله** يستلزم نقصانه في فاعليته لان
العلة الغائية هي الباعثة على الفعل وهي متقدمة على المعلول بحسب التصور حتى لو لم
يتصور لم يتحقق الفعل والفاعلية ايضا والا لم يكن ما فرضت غاية ولا شك انه
نقصان في الفاعلية والمذهب الحق ان الله تعالى كاف بما له من الارادة في الافعال
كلها **قوله** والرزق عندنا الى اخره ليس المراد بما ذكره تفسير الرزق حتى يراد
ان الاضافة الى الله سبحانه وتعالى معتبرة في مفهومه والتعريف المذكور
خال عن اعتبارها بل تعيين ما يطلق عليه عندنا لكنه يشعر بصحة اطلاقه
على العوارى ولا يخلو عن بعد فان قلت لو كان الحرام رزقا لكان منفق مغصوبه
ممدوحا لقوله تعالى في مقام المدح ومما رزقناهم ينفقون والتالي باطل قلت
الملازمة ممنوعة لان من للتبعيض فالممدوح منفق بعض الرزق وهو الحلال الطيب
قوله اشارة الى مباحث النبوات ولذا غير الاسلوب الى الجملة الاسمية ثم الضمير
يحتمل ان يكون للشان وان يكون لله تعالى **قوله** فان البعثة مشتملة الى اخره
اشارة الى الوجه الراجح في الرتبة وحاصله ان البعثة مشتملة على احكام كثيرة
من جملتها الامر بالتفكر جزء من البعثة بل من جزئيها والجزء مقدم بالذات
على الكل فقوله سوى الامر بالتفكر صفة لقوله احكام كثيرة من جملتها الامر
بالتفكر وليس المراد ان المصنف اشار الى ما سوى الامر بالتفكر من الاحكام
لانه اشار اليه ايضا بقوله ويامرهم بمعرفته اذ لا طريق مقدورا الى معرفة الكتاب
بالنسبة الى عامة الخلق سوى الاستدلال **قوله** والرسول نبي معه كتاب تبع
صاحب الكشاف في تفسير الرسول لكن فيه اعتراض مشهور وهو ان الروايات ان الكتب
مائة واربعة والرسل اكثر من ثلثمائة وقد يوول بان المراد من له كتاب

غاية صح

ويجوز تكرار نزول الكتب
على انه يكون تخصيص بعض
الصحف ببعض الانبيا لنزوله
عليه اولا بناء على رواية

ان يكون مامورا بالدعوة الى شريعة كتاب سوا نزل على نفسه او على نبي اخر وقيل ان
الرسول هو الذي انزل عليه كتاب او امر بحكم لم يكن قبله وان لم ينزل عليه كتاب
وبالجملة من يكون له شريعة متجددة والنبي اعم والاقرب ان الرسول من نزل
عليه جبريل عليه السلام وامره بالتبليغ والنبي غير الرسول من سمع صوتا او قيل له
في المنام انك نبي فبلغ النبوة واعطي المعجزة **قوله** والنبي غير الرسول من لا
كتاب معه انما لم يقل والنبي اعم كما هو المشهور لان النبي الرسول معلوم والمحتاج
الى البيان هو النبي غير الرسول واراد من لا كتاب معه لا كتاب معه بقرينة
السوق فلا يرد لزوم كون احاد الناس نبيا نعم يلزم ان يكون من يحكم من
الانبيا بدون كتاب ولا متابعة من قبله خارجا عن النبي والرسول معا اللهم
الا ان يبين ان لا وجود لمثله ودونه خرط القتاد **قوله** واية ايضا لكونه علامة
دالة الى اخره وعلى هذا يكون عطف الايات على المعجزات من قبيل عطف الصفة
على الصفة بناء على ان الذات من حيث اتصافها بهذه الصفة غيرها من حيث
اتصافها بتلك فيحصل التغاير المصحح للعطف وهذا معنى ما يقال نزل تغاير
الصفات منزلة تغاير الذات **قوله** ليدعوهم الى اخره قدم الدعوة الى التنزيه
والتوحيد على الامر بمعرفة الوجود مع ان معرفة الوجود سابقة عليه كما دل
عليه ايضا ترتيب المقاصد في الموقف الخامس نظرا الى ان الجاهل بنفس وجوده
تعالى قليل والبعثة اكثريا انما يكون للدعوة الى التوحيد والتنزيه فهي بهذا
الاعتبار اهم وهذا ما مر على المنصف **قوله** وتمجيده باثبات الكمالات
الفعلية خص التمجيد باثبات الكمالات الفعلية لانه ماخوذ من المجد هو الكرم المشعر
بالاثار والافعال ويقال مجدت الناقة اي علفتها ففيه ايضا ملاحظة الاعطا
والفعل وخص التعظيم باثبات الكمالات الوصفية الذاتية بقرينة المقابلة
والتقديم حملا على الافادة ثم انه فصل فيما يتعلق بالقوة النظرية لاتفاق شرايع
المسلمين عليه واجمل فيما يتعلق بالقوة العملية اعني الاحكام الفرعية لاختلافهم
في تفصيلها **قوله** مقدور عند الاشاعرة خلافا للمعتزلة في الايمان والاعمال
التي للعقل استقلال في ادراك حسنها وقبحها **قوله** كما نطق به الحديث
المشهور وهو قوله عليه الصلاة والسلام ان الله اصطفى من ولد ابراهيم
اسماعيل واصطفى من ولد اسماعيل بني كنانة واصطفى قريشا من بني كنانة
واصطفى من قريش بني هاشم واصطفاني من بني هاشم فان قلت
الحديث انما يدل على شرف قبيلته من القبايل الابراهيمية فقط والمدعى كونه عليه
السلام من اشرف القبايل على الاطلاق قلت بني الامر على اشتهار اشرفية
القبايل الابراهيمية من غيرها ثم يرد ان الحديث لا يدل على انه عليه السلام
اشرف من ابراهيم نفسه مع انه جزء المدعى ويمكن ان يقال الكلام في شرف النسب
وابن الشريف اشرف منه نسبا لانه ابن الشريف والشريف ليس ابن نفسه وبمثل هذا
التوجيه ثبت اشرفيته عليه السلام من اسماعيل واسحاق عليهما السلام لان ابن
الشريفين ليس كابن احد ذينك الشريفين في شرف النسب فتامل **قوله**

والمراد

التي

والمراد بهذه الثلاثة مكة شرفها الله تعالى لم يحمل الاخير على المدينة لان مكة
حرمها ابراهيم عليه السلام اشرف من المدينة واكرم عند الجمهور ثم المراد
ههنا هي الاقامة بطريق الولادة فلا نقض باسماعيل عليه السلام وسنبينه على
توجيه اخر **قوله** يسمى ملة من مللت الثوب بمعنى خطته او من امللت الكتاب
بمعنى امليته وفي كل منهما معنى الجمع واما الكتابة التي فيها معنى الجمع ايضا
فالمشهور انها الاملاء لكذا يفهم من الصحاح **قوله** وتعيين القود اي ليس
يجوز في شريعتهم العفو صرح به صاحب الكشاف والحق ان المنفي في تلك الشريعة
اخذ ورثة القتيل الدية من القاتل لا انه لا يجوز العفو اصلا فان العفو
مندوب عندهم ايضا لقوله تعالى فمن تصدق به فهو كفارة له بعد قوله وكتبنا
عليهم فيها الاية ولو سلم ان هذا ليس في التوراة فقد قال في سورة الاعراف
في تفسير قوله وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء فخذها
بقوة وامر قومك ياخذوا باحسنها ان الحسن هو الاقتصاص والاحسن
العفو وهذا صريح في ان ذلك في التوراة اذ ضمير احسنها للالواح اي احسن
ما فيها فاذا حمل تعيين القود على هذا الوجه الحق اعني نفي مشروعية اخذ الدية
مع جواز العفو لم يظهر وجه عده من الاصار الا باعتبار انه اذا لم يجز اخذ
الدية لم تسمح النفوس بترك القصاص بمجانا غالبا فتامل **قوله** اسدهم
واصوبهم قبلة الوجه في انه عليه السلام اصوب قبلة بالنسبة الى ابراهيم
عليه السلام ان ابراهيم عليه السلام وان كان قبلته ايضا الكعبة الا انه
لم يشرع له التوجه اليها للصلاة في غير المسجد وشرع لرسولنا عليه السلام
مطلقا فكان استقباله صوابا في غير المسجد فصح انه اسد من ابراهيم ايضا
قبلة على ان التمييز بمعنى الفاعل تقديره وقبلته اسد من ساير القبل وكذا الكلام
في ساير **قوله** اي العرب والعجم وقيل الانس والجن وجه المناسبة في الاول
غلبة السواد في العرب والحمرة في العجم وفي الثاني ان الانس مخلوق من التراب
والجن من النار **قوله** بكسر الشين هكذا صحح الجوهري والعلامة لكن قانون
اللغة يجوز فتح الشين ايضا لمجيء الضم في عين مضارعه كالكسر **قوله** قل ان
كنتم تحبون الله الخ وجه الدلالة على انه عليه السلام حبيب الله ان التابع
من حيث هو تابع اذا كان محبوبا لله تعالى فلا شك في كون المتبوع ايضا حبيبا له
فثبوت المطلوب من الاية بطريق الدلالة لا بطريق العبارة **قوله** ابن هاشم
ذكر نسبه عليه السلام الى هاشم لانه منتهى اشرف القبايل الابراهيمية الشريفة
قوله مبالغة في مباشرة القسمة فاسم الفاعل اما بمعنى المصدر او بجعل القسمة
قاسما مبالغة كقولهم شعر شاعر وداهية دهيا **قوله** وانزل معه اختار معه
على عليه اشارة الى ان القران اول المعجزات التي لم يتاخر عن دعوى النبوة ولو
قال عليه لم يفهم ذلك **قوله** والداير على كل لسان بكل مكان يعني السنة
المسلمين وامكنتهم فان البعثة لما كانت عامة الى الاسود والاحمر كان القران
دايرا بين كلهم حقيقة او حكما بخلاف التوراة مثلا فانها ليست داير على بعض

كل مسلمي ذلك الزمن لا حقيقة ولا حكما وكذا الكلام في قوله بكل مكان **قوله**
وصف القرآن بالقديم الى آخره قيل هذا اصلح لاعن تراضي الخصمين فان المصنف
في بحث الكلام سيختار ان الالفاظ حادثة والقديم معناها وانت خبير بان
الشارح سيحقق ما عليه المصنف في اثناء بحث الكلام حسبما اشعر به كلامه
ههنا من انه يوافق السلف وعليه نص في شرح المختصر واما ما ذكره في الالهيات
من ان القديم هو المعنى واما العبارات فحادثة وراء المفترض فليس المراد منه
الا نقل مذهب بعض القوم **قوله** لتصور في آلات القراءة حينئذ وصفه بالغايات
والموافق يحتاج الى التأويل وقد يقال ترتب الكلمات وتقدم بعضها على البعض
لا يقتضي الحدوث لان التقدم ربما لا يكون زمانيا كالحروف المنطبعة في شمع دفعة
من طابع عليه وبه يندفع لزوم عدم الفرق بين علم وطبع الا ان في ادراك
مثل هذا الترتيب في الالفاظ بدون النقوش نوع غموض **قوله** منشاه
اشتراك لفظ المعنى الخ يريد ان الشيخ قال ان القديم هو معنى قائم بذاته
تعالى ففهم الناقل من لفظ المعنى ما يقابل اللفظ اعني الكلام النفسي وتوهم
لذلك ان العبارات حادثة عند الشيخ فنقل كما فهم لا ان الشيخ صرح بحدوث
العبارات فان مراده بالمعنى ما يقوم بغيره اي ما لا يقوم بنفسه وهذا شامل
للعبارات واعلم ان الحق ان القرآن ليس اسما للشخص الحقيقي القائم بلسان
جبريل او بالله تعالى خاصة للقطع بان ما يقرأ كل واحد منا هو القرآن المنزل
على النبي صلى الله عليه وسلم بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك
الشخص لكان هذا مما تلاه لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد
بتعدد المحال بل هو عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف
المتلفظين وكذا الكلام في كل كتاب او شعر ينسب الى احد فمراد من ادعى قدم
الالفاظ انه لم يوجد زمان لم يتحقق معه هذه الالفاظ ضرورة قيامها
بذاته تعالى ازلا وابدا لا الالفاظ القائمة بنا من حيث انها كذلك ظاهرة
الحدوث ضرورة حدوث الحال بحدوث المحل والقول بان القائم بنا هو القراءة
لا المقروء مما لا يلتفت اليه فليتأمل **قوله** لا يجد اليه الباطل سبيلا من جهة
من الجهات الى آخره هذا مأخوذ من الكشاف حيث قال في قوله تعالى وانه
لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فكأن الباطل لا يجد
اليه سبيلا من جهة من الجهات حتى يصل اليه ويتعلق به ثم قال واما الذي طعن
فيه الطاعن وتأوله المبطلون فان الله تعالى قد تقدم في حمايته بان قيض
قوما عارضهم بابطال تأويلهم فلم يخل قول مبطل الا مضمحلا هذا كلامه ملخصا
وفيما بحث اما في جعله استعارة تمثيلية فلان ارتكاب المجاز انما يجوز اذا
تعذر الحمل على الحقيقة والا ارتفع عن الكلام الثقة وههنا لم يمتنع لما ذكر
في علم المعاني من ان المراد بالباطل في قول قتادة ابليس وفي قول مجاهد
التبديل وقيل التناقض والتكذيب وقوله من بين يديه ولا من خلفه قال قتادة
من كتاب قبله ولا بعده اذ لا يلحقه كتاب بعده وقال ابن جبير في اخباره

عما تقدم

عما تقدم وتأخر وعلى هذا الاستعارة عما ذكر واما في جواب بان انه سبحانه
قيض قوما بابطال تأويل المبطلين فلانه ان اريد بالباطل الشيطان او التبديل
او التناقض فلا حاجة الى السؤال والجواب اذ لم يقع شيء منها وان اريد التأويل
الباطل كما زعمه فابطاله لا يدفع اثباته حتى يندفع السؤال والجواب بان لحم
على ان ذلك الغير الواقع للماول بالكسر لا للماول بالفتح فكيف يكون هو المراد
في صدر مدح الكلام نعم لو اريد التكذيب ولو اتاه من منكر به فالجواب
عنه ما قيل في قوله تعالى لا ريب فيه من ان المراد نفي استحقاق اثباته
لظهور شواهد صدقه عند التأمل فيها الا بما ذكره لان ابطال تأويل المبطل
لا يرفع وجوده ليندفع الكذب المورد ظاهرا ولك ان تختار الثاني وتقول
المراد من الاتيان الباطل اليه تقررنه بحيث لا يظهر وجه الحق فليتأمل
قوله كما غيرت النصارى تشديد ما انزل اليهم في الانجيل الى آخره فان قلت
الانجيل ليس بعربي بل سرياني فكيف يتصور قضية التشديد وتغييره قلت
يحتمل ان يكون لفظ ولد مشتركا بين العربية والسريانية وان يكون ما ذكره
نقلا بالمعنى بان يكون معنى ولد وولد مفهومين من لفظين في الانجيل لا يفرق
بينهما الا بوجود علامة خارجية في احدهما وعدمها في الاخر كما في العربي
وقد يقال التحريف بعد نقلهم الانجيل الى العربي وفيه بعد **قوله** لقوله تعالى
وانا له لحافظون صحة الاستدلال بهذه الآية على ما ذكر موقوفة على ان
لا تحريف فيها نفسها ففيه شائبة مصادرة ويمكن ان يقال انعدام التحريف
في هذه الآية نفسها ثبت بتواتر نقلها عن النبي الصادق المصدق بالتصديق
الفعلي الذي هو اظهار المعجزة على يده والاستدلال بمنطوقها على انعدام
التحريف فيما سواها ولا يقدح فيه جواز الاستدلال عليه بالتواتر ايضا وهو
ظاهر نعم يلزم عدم التعرض لدليل عدم التحريف في هذه الآية نفسها **قوله**
وان كانت من فروع الدين على ما هو المختار من عدم كون وجوب الامام
منصوصا من عند الله تعالى فلا يكون نصب الائمة من الصفات الفعلية وقد
يجعل من اصول الدين باعتبار ان انتفاء نصب وجوب الامام على الله تعالى
من احكامه تعالى كما يشير اليه فيما ينقله عن الارموي من ان موضوع الكلام
هو الله تعالى وانت خبير بان نصب الامام واجب على الامة سمعا عند اهل
الحق فمباحث الامامة من حيث خصوصها من الفروع المتعلقة بافعال المتكلفين
واما انتفاء وجوبه عليه تعالى في مسألة ان الله تعالى لا يجب عليه شيء فليتأمل
قوله لخرافات اهل البدع الخراف كل حديث لا اصل له واصله ان رجلا اسمه
خرافة استهوته الجن فكان يحدث بما راى فكذبوه وقالوا حديث خرافة ثم اطلقوا
على كل حديث لا اصل له **قوله** معللين بان صلاته عليه السلام اي دعاء
النبي عليه السلام لاصحاب الصدقات عند اخذ صدقاتهم على ما هو المسنون وقد
قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم ان صلوتك
سكن لهم اي يسكنون اليها وتطمئن نفوسهم بان الله تعالى قد تاب عليهم

تندرج ؟

وعفوذنوبهم قوله ولسمي هذا الكمالات ثانيا قيل حمل الكمال المذكور على الكمال الثاني
ليحتاج الى تقييد النوع المذكور بقوله بعد تحصيله وتكميله الى اخره ولا احتياج اليه
بل لا طايل تحته لان تمثل الكمال المقصود بالنسبة الى الانسان بالقوة
النطقية ومما يتبعها من العقل مناد باعلى صوته على ان المراد بالكمال مطلق
الامور المختصة سوا كان اولا وثانيا وكانه فهم ذلك من لفظ الصفات
فانها تكون خارجة وقد غفل عن اصطلاحهم ان الذاتيات تسمى بالصفات النفسية
واقول اصل هذا ماخوذ من كلام الابهري حيث حمل قوله لحصول صفاته
على الكمالات الاول المنوعة وقوله وصدور اثارها على الكمالات الثانية
ووجه اطلاق الصفة على الذاتيات بان اجزا الماهيات الحقيقية متعذر
الاطلاع عليها او متعسر فاخذ الاثر القريب الذي يستتبع ساير الاثار المختصة
بالنوع وسموه فصلا والاثر العام القريب الذي يستتبع ساير الاثار العامة
له وسموه جنسا تسهيلا للطالب فصح تسمية الذاتي بهذا الاعتبار صفة له
قال وهذا هو السبب في اطلاق المتكلمين الصفة على الذاتيات وانت خبير
بان ما ذكر انما يستقيم في الاجزا المحمولة المسماه بالذاتيات واما الاجزا الخارجية
فلا يطلق عليها الصفات النفسية ولا يتعسر الاطلاع عليها نعم قد يجهل
الصورة المنوعة في بعض الانواع كالانسان على ما عرف حتى قيل ان النفس
الناطقة ليست صورة منوعة له لانها مجردة فكيف تكون صورة منوعة
للمادي بل له صورة منوعة جسمية مجهولة ولخفايها نزلوا النفس المجردة
التي هي منشا كمالات النوع الانساني بحسب الظاهر منزلتها الا ان هذا
لا يصلح على اطلاقه في جميع الانواع فلا يلايم هذا المقام لان الكلام ههنا
بالنظر الى كل نوع ثم ان في ما ذكره الابهري لزوم عدم التعرض للقسم الاول
من الكمالات الثانية واقرب منه تعميم الصفات اياها وايضا الكمال
الاول هو المنوع في نفس الامر فلا يحسن اطلاق الصفات الاول عليه
بالتوجيه المذكور ثم ان قوله وبحسب زيادة ذلك ونقصانه يابي عن
حمل الصفات على الكمالات الاول اذ الكمال الاول لا يتفاوت في اشخاص
النوع وجعل الاشارة الى ما سواه تعسف ظاهر وايضا قوله فان
كماله بتعقل المعقولات يدل على ان المراد بالكمال المذكور اولا هو الكمال الثاني
كما لا يخفى قوله في الحيز في المكان اشار بقوله في المكان الى ان المراد بالحيز
فلا يرد على جعل الحصول قوله وللنباتات لم يذكر المعدن في التفصيل
حطا له عن رتبة الكمال لقصور امره في الحيز كما لا للجسم تحقق للجوهر الفرد
لانه ليس بمتمكن وان كان متحيزا لوجوب الامتداد في المتمكن كما مر جوابه
قوله الخالي عن المتحيز اي في حد ذاته بمعنى ان المتحيز ليس ماخوذا معه
كما يقال للهيولى خال عن الصورة في نفسها قوله او للجسم النامي او
للحيوان الظاهر ان لفظ او بمعنى الواو كما ذكره الشارح في قول السكاكي
سوا قلنا يمتنع او يصح والتوزيع موكول الى فهم السامع ويمكن ان يحمل على منع

الخلو

الخلو بمعنى ان الامور المشتركة لا يتجاوز عن كونها كمالات الامور الثلاثة ولو بطريق
التوزيع قوله اي استعداده لادراك المعقولات قيل الاستعداد لادراك
المعقولات لا يختلف في افراد الانسان فكيف يكون الامر المشترك سببا لتفاضل
بعض المشتركين على بعض واجيب بعد تسليم دلالة كلامه على ان كلا مما
ذكر في حيز من البيانية سبب لتفاضل الافراد بعضها على بعض بان اصل
الاستعداد وان كان مشتركا بين الجميع لكنه لا يختلف في الافراد بحسب القرب
والبعد والاختلاف في الفضيلة انما هو بحسب الاختلاف قربا وبعدا قوله
لحرفة او صناعة بعض من الحرفة لانها تحتاج في حصولها الى المزاولة وقد
يراد بالحرفة ما يقابلها خصوصا اذا قوبل بها فلدفع توهم قصر اختلافهم
في الحرف بالمعنى المقابل للصناعة لم يكتف بما ذكر بل او ضم صناعة قوله اي ٢
وعلى علم الكلام بنا العلوم الشرعية والاحكام الفقهية قيل هذا مبني على وجوب
علم الكلام في الاجتهاد والمختار خلافه بنا على جواز التقليد في الاعتقاديات
عند الجمهور وجوابه بعد تسليم ان المختار ما ذكر الحمل على حذف المضاف اي على
مقاصد علم الكلام الى اخره وقد دل على ان المراد هذا بقوله اذ لولا ثبوت
الصانع الى اخره حيث لم يقل اذ لولا اثبات الصانع بدليله ولا شك في هذا
الابتنا وكفايته في مدح الفن قوله وفي الصحاح ان الروا الى اخره
الظاهر ان عبارة المتن بفتح الرا والمد واما تفسيره بالري او الارتوا فلعلم
بيان المراد في المقام يعني اريد بالروا وهو الما العذب مسببه اعني الري
او الارتوا ثم لا يخفى صحة ابقا الروا على معناه الحقيقي اعني الما العذب وانما
صار الى المجاز لينا سب قوله شيا فان المراد به المعنى المصدري قوله حذف
منه كلمة لا ذكر البلياني في شرح تلخيص الجامع الكبير ان استعمال سيما بلا لا
لا نظير له في كلام العرب قوله ما ولة بالظرف ذكر النحاة ان الجملة الاسمية
اذا وقعت حالا ولم يكن فيها ضمير عايد الى ذي الحال تجري مجرى الظرف ولا تكون
مبينة لهيئة الفاعل والمفعول بل يكون بيان هيئة زمان صدور الفعل عن
الفاعل ووقوعه على المفعول نحو لقيتك والجيش قادم وههنا وجه باعث
اخر للتاويل وهو وقوع الجملة الحالية من موقع الصلة لمانع عدم الضمير فيها
قوله ولم الجهد اي ضمن الم معنى الترك فجعل جهدا مفعوله وههنا وجوه
اخر ذكرناها في حواشي المطول قوله لا عوج فيه العوج العطف من حال
الانتصاب وهو بفتح العين فيما يدرك بالبصيرة والفكر من المعقولات
وبالكسر فيما يدرك بالبصر من المحسوسات هكذا وجدت بخط جدي في حواشي
الموافقة ويويده قوله تعالى لا ترى فيها عوجا ولا امتا وربما يقال عكس هذا
ايضا حتى قال بعض اهل اللغة العوج بالفتح لم يرد رجوب وما بين ان وبالكسر
لم يرد دردين وما بيدان وقال ابن السكيت كل ما كان ينتصب كالحايط والعود
قيل فيه عوج بالفتح والعوج بالكسر ما كان في ارض او دين او معاش قوله
والمعنى انه اجل من متعلق المباهات الى اخره المقصود من هذا التكليف دفع

مما يورد على التركيب المذكور وامثاله من ان ما بعد من لا يصلح ان يكون مفضلا
عليه اذ ليس مشاركا لما قبلها في اصل الفعل اعني الجلالة مثلا ولم يلتفت الى ما
يقال من ان من متعلقة بفعل يتضمنه اسم التفضيل اي متباعدة في الجلالة من ان
يتسامى بجزاء عن لزوم استعمال افعل التفضيل حينئذ بدون الاشيا الثلاثة
كما صرح به في شرحه للمفتاح وان امكن ان يجاب بان من والمفضل عليه محذوفة
بقرينة المقام كما في قوله تعالى الله يعلم السر واخفى والمعنى هو اجل من ساير الملوك
ثم الظاهر في العبارة ان يقال ممن يمكن لكنه اراد الوصف اي من ملك يمكن ان
يتعلق به المباهاة فاورد ما كما ذكروا مثله في ما في سورة الكافرين وغيرها
قوله اصولها ثلاثة الحكمة والعفة والشجاعة الحكمة هي التوسط في تدبير
المعاش والعفة هي التوسط بالنسبة الى القوة الشهوانية والشجاعة هي التوسط
بالنسبة الى القوة الغضبية ومجموع الثلاثة العدالة وسيفصل الشارح هذه
المعاني في اواخر مباحث الكيفيات النفسانية ويحقق هناك ان الحكمة المذكورة
ههنا ليست هي الحكمة التي جعلت قسيمة للحكمة النظرية كما توهم ولا الحكمة
التي تنقسم الى العملية والنظرية **قوله** وهو الموقف الثاني في الامور
العامة اي هو المقصود من الموقف الثاني وان ذكر بالاستطراد في هذا الموقف
ما يختص بواحد من الاقسام الثلاثة كالوجوب والقدم ووجود القدم في
الصفات لابنا في القول باختصاصه بالواجب على معنى عدم وجوده في الجوهر
فان الصفات ليست منهما على انها ليست غير الذات وايضا فالقدم الذاتي
لا يوجد منها اصلا وقيل المراد بعدم الاختصاص ان لا يختص مع مقابله كما اشير
اليه في اول هذا الموقف وسيجيء زيادة بحث انشاء الله تعالى **قوله** اولا باعتبار
الى اخره لكون مفهومه عدميا وتقدم العدمي فيما سبق لبساطته بالنسبة الى ما
يقابله من الوجودي المشتمل على الاقسام فلكل وجه **قوله** فيما يجب تقديمه
في كل علم اعترض عليه بان الامور المورودة ههنا من التعريف والموضوع وغيرهما
هي المضافة الى علم الكلام فكيف يجب تقديمها في كل علم والجواب الحمل على حذف
المضاف والمعنى ما يجب تقديم نوعه في كل علم شرع في تحصيله وحينئذ يكون
ما عبارة عن تلك الامور المضافة الى علم الكلام بخصوصها ويكون الضمير في
تعريفه وموضوعه وغيرهما راجعا الى خصوصية علم الكلام والعلم في قوله اي تعريف
علم الكلام اشارة الى ان الخصوص والاضافة انما نشا عن باعتبار انه المشروع
فيه **قوله** فيما يجب تقديمه في هذا العلم اي لا في كل علم بقرينة المقابلة لانه لا يجب
تقديمه في غير هذا العلم اصلا كيف وعلم اصول الفقه ايضا قد صدر قد صدر بتلك
المباحث واستحسن ذلك ثم ان مسايل جميع العلوم وان كانت مرتبطة بها الا
ان تصدير كتب الصرف مثلا بها مع اشتمالها على نوع كثرة ودقة ليس مستحسن في طرق
التعليم اصلا واما تصدير كتب الكلام بها مع انها جزء منه ففي غاية الاستحسان
فالغرض في ظاهر جدا **قوله** ولم يرد بوجوب التقديم الى اخره قال رحمه الله تعالى

اما الذي

اما الذي يجب عقلا فهو تصور العلم بوجه ما والتصديق بفايدة له باعثة على
طلبه واعترض عليه بان الموقوف اذا كان هو الشروع على بصيرة وقد عرف من
سياق كلامه ان المراد البصيرة التامة وان تمامها بكون الشروع مشتملا
على فوايد الامور الستة فلا شك ان الشروع بمثل هذه البصيرة موقوف عقلا
على الاشيا الستة فيكون وجوب تقديمها ايضا عقليا والجواب ان توقف
الشروع بالبصيرة المخصوصة عقلا على الامور المذكورة انما يوجب تقديمها
على الاطلاق اعني ابتداء من غير تقييد بشيء اذا كان نفس الشروع بتلك البصيرة
واجبا عقليا على الشارع في العلم من حيث هو طالب له وهذا ظاهر على انه يمكن
ان يقال المراد مطلق الشروع بالبصيرة والمراد بتوقفه على الامور المذكورة
توقفه على نوعها كما حققناه في حواشي المطول **قوله** سواء كان حد المفهوم
اسمه او رسما له قال رحمه الله تعالى لا يخفى عليك ان اسم كل علم موضوع بازاء
مفهوم اجمالي شامل له فان فصل في تعريفه ذلك المفهوم نفسه كان حدا
له بحسب اسمه وان بين لازمه كان رسما له بحسب رسمه وعلى التقدير من هو
رسم لذلك العلم مميز له عن غيره فاما حده الحقيقي فانما هو بتصور مسايله
بل بتصور التصديقات المتعلقة بها وليس ذلك من مقدمات الشروع ههنا وفي
تجزية العلوم بحث هو ان كل علم شخص من اشخاصه والتشخص لا يحد كما صرحوا
به وجوابه منع انه شخص بل نوع اشخاصه ما في العقول لاختلافها بالمحال
ولا يرد ان اختلاف المحال لو اثر في التشخص لما تشخص زيد الابجله وكان
في محل اخر شخصا اخر لان بينهما فرقا وهو ان تشخص العرض بمحله بخلاف الجوهر
قوله بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان فرض انه يكفيه في طلبه لكنه
لا يفيده بصيرة فيه اراد بغيره غير التعريف وغير التعريف يحتمل ان يكون وجها
اعم وكونه لا ينافي طلب العلم الخاص من حيث خصوصه محل تردد فلهذا اورد
قوله وان فرض الى اخره لان الكلام في الغير المطلق الشامل للاعم وقوله
لكنه لا يفيده بصيرة معناه بصيرة كاملة تحصل بالتعريف ثم الكلام في
التصورات التي يمكن تقدمها على الشروع كما هو الظاهر من السياق فلا يرد
ان التصور الحدي للعلم باعتبار الحقيقة غير ما ذكر مع انه على تقدير فرض كفايته
في الطلب ليس مما لا يفيد البصيرة وذلك لانه لا يحصل الا بعد تمام تحصيل
العلم المشروع فيه بقي ههنا بحث وهو ان التعريف قد يكون امرا شاملا للعلم
مميزا له عن جميع ما عداه مفيد التصوره لا بطريق الاكتساب كما سيذكر مثله
في المرصد الثاني من هذا الموقف وعدم افادته بصيرة توازي بصيرة التعريف
محل نظر اللهم الا ان يقال بعد تسليم افادته بصيرة التعريف لم يوجد مثله
فيما يفيد معرفة العلوم المدونة **قوله** فان من ركب الى اخره هذا في موقع
التعليل لايجاب تصور العلم بتعريفه لتحصيل البصيرة ثم ان انتفا هذا
التصور المخصوص قد يكون بانتفا اصل التصور ولظهور عدم امكان الشروع
بدونه لم يتعرض له وقد يكون بتصور لا يفيد البصيرة المذكورة كالتصور

فيتخصص وهو غير كاف في طلب العلم الخاص

بمباحث

بوجه ما عمر وهو الذي اشار اليه بقوله فان من ركب الى اخره **قوله** فالكلام علم
ماموريقتدر معه الى اخره فان قلت المشهور ان علم الله تعالى وعلم الرسول
عليه السلام وعلم الملايكة بالاعتقاديات لا يسمى علم الكلام كما ان علمه تعالى
بالعمليات وكذا علم الرسول عليه السلام وعلم الملايكة بها لا يسمى فقها وليس في
هذا التعريف ما يخرجها بخلاف التعريف المذكور في المقاصد وهو العلم
و وادعا اطلاق الكلام عليها بعيد من المتعارف قلت
يمكن ان يخرج علم الرسول عليه السلام وعلم الملايكة بكلمة يقتدر بناء على
ان صيغة الافتعال تدل على الاعمال المشعر بالكسب وعلمه عليه السلام بالكسب
المسمى بالوحي وكذا علم الملايكة واما علم الله تعالى فيخرج بها ايضا بذلك الاعتبار
وباعتبار دلالة لفظ الفعل على الحدوث واما علم الله ونعلم الله من قبيل
المجاز كما صرح به الشارح في حواشيه على المطول **قوله** اراد بالعلم معناه
الاعم او التصديق مطلقا كانه حمل العلم على المعنى المجازي بقرينة المقام
والا فصحح في من يعرف تفسير العلم بالمعنى الاعم ان اطلاق العلم على الجهل المركب
يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع ولا يمكن حمل العلم ههنا على ما سياتي من
الصفة الموجبة للتمييز الغير المحتمل للنقيض لان المراد هناك عدم الاحتمال
بوجه من الوجوه لا اعم مما في نفس الامر وعند من قامت به فيخرج اخراج
المخطي قطعا فليتامل **قوله** دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور
الدلايل فقط اراد به المنطق فانه لا يحصل به القدرة التامة على اثبات
العقايد الدينية لان ذلك الاثبات انما يحصل بحجة لها صورة تحصل من
المنطق ومادة معينة لا تعرف منه فالحصر المستفاد من قوله فقط بالنظر
الى المواد المخصوصة والعقايد معا على ما هو التحقيق وبهذا تبين ضعف
ما استضوبه الشارح في حواشي شرح المطالع من ان الطريق والشرايع
المحتاج اليها في استحصال المطالب لو كانت ضرورية لم يقع الغلط لا من جهة
الصورة وهو ظاهر ولا من جهة المادة لان تلك الطرق والشرايط تراعي
جانب المادة رعايتها جانب الصورة ووجه الضعف ان خصوصيات المواد
لا يعلم من المنطق وانما المستفاد منه معرفة مناسبة المبادي المعلومة
من علوم اخر بالنسبة الى كل مطلوب على وجه اجمالي فمع ضرورية جميع قواعد
المنطق يجوز الغلط من جهة المادة قطعا **قوله** بل لا مدخل له في ذلك
الترتيب العادي اصلا فلا يدخل في التعريف المجموع المركب من علم الكلام وغيره
ايضا فان المتبادر منه اعتبار المدخلية قطعا وايضا المجموع ليس علما واحدا
بل علمين او علوما جمة وبهذا يظهر خروج المجموع المركب من علم الكلام والجدل
وكذا المركب من علمي الكلام والتفسير لا بانتفا مدخلية علم التفسير في الترتيب
العادي المذكور لان دخله لا يبعد عن دخل نفس العقايد بل ربما ندعي ايضا
ان علم الحوله مدخل في ذلك الترتيب لان بعض العقايد مستفاد من الادلة
السمعية فيكون لعلم النحو مدخل في القدرة على اثبات تلك العقايد المستفادة

منها وان لم يتوقف عليه كما في ارباب السليقة المستنبطين لتلك العقايد
منها **قوله** على انتفا السببية الحقيقية تقييد السببية بالحقيقية في الانتفا
مشعر بعدم انتفا السببية العادية وهذا لا ينافي المصاحبة الدايمة المراد ههنا
لما سيشير اليه في المقصد الرابع في كيفية افادة النظر الصحيح للعلم من ان
الدوام لا ينافي العادية **قوله** وان العقايد يجب ان توخذ الى اخره ولو قال
يقتدر معه على تحصيل العقايد بالحجج لتوهم ان تحصيل العقايد المتعدد ربما
يكون بالحجج ولو عقلية لتناول الحجج اياها فعدل عنه دفعا لذلك التوهم
ثم الظاهر ان قوله وان العقايد معطوف على ان ثمرة ولعطفه على اشعار الحذف
اللام وجه بل هو اوجه كيلا يلزم دخول ما ذكر في حيز الاشعار فان تحقق
الاشعار محل تردد **قوله** ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل الى اخره
ان اراد به توجيه الكلام على وفق ما اختاره من كون العلم بمعناه الحقيقي فلا كلام
وان اراد الرد على التفتازاني حيث حمل الاثبات على التحصيل والاكتساب نفيا
فالجواب عنه ان التفتازاني حمل العلم على ملكة الاستحضار في هذا التعريف
بمعنى ان يكون عنده من الماخذ والشرايط ما يكفي في استحضار العقايد
وهي التي عبر عنها المصنف في شرح اصول ابن الحاجب بالتهيئ القريب وحمل
العلم في تعريف الفقه عليه وحينئذ لا محذور في حمل الاثبات على التحصيل فان
اللازم منه كون العلم بالعقايد خارجا عن علم الكلام بمعنى الملكة المذكورة
ثمرة له والامر كذلك في الواقع وبما ذكرنا من ان المراد بالملكة ملكة الاستحضار
لا ملكة الاستحضار التي يسمونها العقل بالفعل على المشهور اندفع اعتراض اخر
وهو انه بعد الملكة كيف يكون التحصيل مع انه قد حصل قبل الملكة ووجه
الدفع ظاهر وغاية ما يقال ان كلا من اسما العلوم المدونة وان كان يطلق
على الملكة الا ان الشايع اطلاقه على ملكة الاستحضار وانما حمل في تعريف
الفقه على التهيئ المذكور لضرورة ان الاحكام العملية لا تكاد تنحصر في عدد
فبلغ من يعلمها هو التهيا التام لها بخلاف العقايد كما اشار اليه الشارح المحقق
واذا لم يحمل العلم هنا على خلاف المتعارف اعني ملكة الاستحضار لعدم الضرورة
لم يجز حمل الاثبات على التحصيل كما تحققه من سياق الكلام والحق ان العلم بالعقايد
معتبر في علم الكلام عرفا فلا يجوز حمل العلم على ملكة الاستحضار وهو معنى كلام
الشارح **قوله** ولا شك في بطلانه قد يمنع ذلك بان العقايد التي اضيف
اليها الاثبات يراد بها العقايد الجزئية بدليل ذكرها في صلة الاقتدار الحاصل
بالعلم بالاصول فلا محذور في كونها ثمرة قواعد الكلام وبهذا يظهر ان الاولى
حمل الاقتدار على المتعارف من صحة جعل تلك القضايا كبريات لصغرى
سهلة الحصول ليخرج العقايد الجزئية من القوة الى الفعل فيندفع الاعتراض
على طرد التعريف بالعلوم الاخر اندفاعا ظاهرا لان قضايا غير علمنا لا تصلح
لذلك ويرد عليه لزوم خروج العلم بالمسايل التي موضوعها جزئيات نحو الله
واحد من علم الكلام مع انها من المسايل وتاويل المسلة بقولنا واجب الوجود

واحد مثلا تكلف الابصار الته فليتامل **قوله** هو الاستعانة دون السببية ٥
تبادر الاستعانة من هذه البا وتبادر السببية من البا في قوله تعتد به بالنظر
الي خصوص المقامين فلا مخالفة بين الكلامين **قوله** فان الاحكام الماخوذة من
الشرع كانه اراد بالاخذ من الشرع ههنا وفيما سبق ما يعم الموافقة والا فالتمسك
بالدليل السمعي على ان الله عالم يستلزم الدور لان التصديق بارسال الرسل
يتوقف على التصديق بعلم المرسل وكذا الكلام في كونه تعالى قادرا كما سيجي في
اخر هذا الموقف **قوله** وبالدينية المنسوبة الى دين محمد عليه السلام قيل
تخصيص العقايد الدينية بدين محمد عليه السلام غير لازم اذ لا اختلاف في العقايد
واجيب بانه لظهورها منه والحق ان اللام في العقايد للاستغراق وليس
ساير الاديان مشتملا على جميع عقايد دين محمد عليه السلام لان من جملتها اعتقاد
نبوته عليه السلام ولوازمها ومباحث الامامة وغيرها **قوله** مزيد امتياز
انما قال مزيد امتياز اما باعتبار ان دابهم تقديم التمييز بحسب التعريف واما
لان الامتياز الحاصل بالموضوع تمييز بحسب الذات راجح زايد في نفسه على
التمييز بحسب المفهوم **قوله** فسموا الاعراض والاحوال الى اخره قال رحمه الله
موضوع العلم قد يكون شيا واحدا اما مطلقا كالعدد للحساب واما مقيدا بجهة
كالجسم من حيث انه قابل للتغير للعلم الطبيعي وقد يكون اشيا متشاركة اما في
ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي المتشاركة في المقدار كعلم الهندسة واما في
عرضي كالكتاب والسنة والاجماع والقياس المتشاركة في كونها موصولة
الى الاحكام الشرعية كعلم الفقه فان قلت التناسب المعتد به امر لا يعرف
قدره فلا ينضبط امر اتحاد العلم واختلافه بمجرد اشتراط المناسبة المعتد بها
في الامور المتعددة الموضوعة لعلم واحد كيف ومثل الحساب والهندسة
الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس الكم لا يجعلان علما واحد
بخلاف علم النحو الباحث عن احوال الكلمة **قلت** اذا كان البحث عن الاشيا
من جهة اشتراكها في امر ومصادفة ان يتبع البحث عن كل ما يشاركها في ذلك
الامر فالتناسب معتد به والعلم واحد والا فمتعدد واعلم ان في قوله فسموا
الاعراض والاحوال الذاتية علما واحدا مسامحة لان العلم ليس هو الاعراض
والاحوال بل هو المسايل المشتمل عليها **قوله** كاثبات القدم الى اخره لا يخفى ان
العقايد هي المسايل كما صرح به فتمثيلها باثبات العقايد مسامحة واما
قوله فان حكم على المعلوم بما هو من العقايد فمحمول على حذف المضاف اي بما
هو من محمولات العقايد **قوله** كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلا
يتوقف عليه حدوث العالم بجميع اجزايه اما في الثاني فظاهر اذ قبل الحدوث
يلزم الخلا واما على الاول فلانها لو تركبت من الهيولي والصورة لزم قدم
المادة والا احتاج الى مادة اخري لان كل حادث مسبوق عندهم بمادة
ويجوز ان يعتبر المتوقف على هذا حشر الاجساد على القول بامتناع اعادة
المعدوم لكن في كل من التوقفين الاخيرين بحث لكفاية التركب من الاجسام

بمواطية

بمواطية فيهما **قوله** متعدد موجوده اذ تمايزها ينفي حينئذ عدمهما واذ
لا واسطة يتعين عدمها **قوله** وقد يقال المعلوم من الحيثية المذكورة
موضوعات وان لم يكن كذلك من جهة خصوصها وانت خبير بانها اذا كانت
من تلك الحيثية موضوعات تستدعي محمولات عليها مع انتفايها في المواقع
على انا ننقل الكلام الى محمولات المحمولات وهلم جرا نعم يمكن ان يقال المراد بالعقايد
الدينية المحمولات ولو مسامحة كما يدل عليه ظاهر قوله فان حكم على المعلوم
بما هو من العقايد فلا يصدق المعلوم من الحيثية المذكورة على المحمولات
لانها ليست المعلوم من حيث انه يتعلق به اثبات العقايد الدينية بل نفسها
واقرب منه ان يصير الى حذف المضاف اي اثبات محمولات العقايد لكن كل
من التوجيهين يستدعي عن حمل الاثبات على الحمل لا الالزام على الغير كما يتبادر
عن السياق فلينا تمل **قوله** فالاولى ان يقال الى اخره انما قال فالاولى
لجواز ان يصرف العبارة عن ظاهرها ويحمل على حذف المضاف فيكون المعنى
من حيث يتعلق بوصفه اثبات العقايد الدينية اي الزامها على الغير
قوله وان اريد به ما صدق عليه من افراده كان اعم فيه بحث وهو انه
يمكن ان يعم ما يصدق عليه مفهوم المعلوم من جملة ما صدق عليه وما
ينسا وبه هذه الوحدة والماهية مثلا وحينئذ لا اتجاه لما ذكره ويمكن ان
يدفع بان هذا التوجيه يوجب ان يعد بعض المعلومات تارة من موضوعات
الكلام وتارة من انواعها وهذا تعسف لا طايل تحته فلينا مل **قوله** لانا نقول
قد تحقق هناك ايضا الى اخره هذا اختيار للشق الاول من الترديد فان قلت
العوارض والاحوال المبحوث عنها ليست اعراضا واحوالا لمفهوم المعلوم
بل لذواته فكيف يختار ان موضوع العلم مفهوم المعلوم **قلت** معنى كونه
موضوع العلم ان الملحوظ وصف المعلومية على معنى انه يبحث في الكلام وان كان
عن اعراض ما اتصف بمفهوم المعلومية من حيث هو كذلك بلا ملاحظة
خصوصية فرد وذات له المعلومية فان قلت قد اختار في حواشي شرح
المطالع ان موضوع الحكمة انواع الموجودات واعتبر تقييد المحمولات العامة
بما يجعلها مساوية للموضوع فلم عدل ههنا عن تلك الطريقة واختار ان الموضوع
مفهوم المعلوم **قلت** وجه العدول انه لو كان الموضوع لذوات المعلومات
كان ذات الواجب تعالى من جملة الموضوعات فيرد الوجه الثاني من النظر الذي
اورده على كون موضوع الكلام ذات الله تعالى ٢
فيه بحث وهو ان جواز خصوص العرض الذاتي من معروضه مشروط بامرين احدهما
الشمول والمساواة مع مقابله الذي يتعلق بكل منهما عرض علي والثاني ان
لا يحتاج في عروضه الى ان يصير الموضوع نوعا معينا والرابع والخامس يحتاج
في عروضها للمعلوم الى ان يصير عرضا او جوهرا او واجبا كما يدل عليه سياق
كلامه في بيان وجه ترتيب الكتاب على ستة مواقف والتحقيق ان الاخص نوعا
كان او صنفا او شخصا اذا اهتم لبيان احكامه من حيث اخص فان كان نحو البحث

كما اختار صاحب حواشي شرح المطالع حقيقتها ولا اضافتها كما هو في الموقف الثالث ... والاحوال البحث عنها في

عنها بعين جهته عن احكام العام عدت جزا منها لا جزئيا واعتبر سمو لها على التقابل
ولم يفرد علما على حدة حتى لو افرد لكان نسا نحا ا فراد علم الفرايض من الفقه
والكحالة من الطب وان تغايرت جهة البحث جعلت علما جزئيا اذ في افراد
الجسم الطبيعي من مطلق الوجود وموضوع الطب منه فلينا تمل **قوله** نعم
يتجه ان الحيثية المذكورة الى اخره هذا الاعتراض مبنى على ان الحيثية المذكورة
من تتمة الموضوع قيد له لا اشارة الى اجمال تفاصيل المحمولات لما تقرر عندهم
من ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات لا بالمحمولات لا لان المحمول لو جعل
وجه التمايز بان يكون البحث عن بعض الاعراض الذاتية علما وعن بعض
اخر ينضبط امر الاختلاف والاتحاد ويكون كل علم علوما جمة ضرورة
اشتماله على انواع جمة من الاعراض الذاتية كما ذكره في شرح المقاصد
لان انواع الاعراض اذا كانت داخلة تحت امر جامع يحصل الانضباط
بل لان المحمولات صفات مطلوبة لذوات الموضوعات فالانسب ان يجعل
جهة الوحدة الموضوع على ان المقصود من اعتبار كل طائفة علما على حدة
هو تسهيل امر التعليم ولا نزاع الى ان السهولة في جانب الموضوع اظهر منها
في جانب المحمول فان قلت قد اجاب التفتازاني في التلويح عن الاغراض
المذكورة بان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه
الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار
الحيثية وبالنظر اليها اي يلاحظ في المباحث هذا المعنى الكلي لا على معنى ان
جميع العوارض المبحوث عنها لحوقها لهذه الحيثية البتة وتلخيصه ان لفظ
الموضوع يتضمن معنى فعل البحث والعروض فالجار في قولهم موضوع الكلام العلوم
من حيث كذا متعلق بلفظ الموضوع باعتبار ما حرز معناه اعني البحث لا باعتبار
الجزء الاخر اعني العروض حتى يلزم ان يكون للحيثية مدخل في عروض العوارض
فلم لم يلتفت اليه الشارح قلت الحيثية اذا كانت من تتمة الموضوع
ولم يكن لها مدخل في عروض العوارض لم يصدق تعريف مطلق الموضوع
على موضوع العلم المذكور اذ لا يصدق حينئذ على الموضوع المقيد بالحيثية
انه يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية اذ الاعراض على تقدير ان لا يكون
للحيثية دخل في العروض ليست كذلك المقيد بل للمطلق وهو ظاهر وان
غفل عنه كثير من الناس **قوله** اي احداثه تعالى بهري وانما مثل
المصنف بالحدوث تنبيها على ان التاثير واثر واحد عندنا هذا كلام
مشهور فيما بينهم حيث يقولون الايجاب عين الوجوب بالذات والتعلم
عين التعلم والتعليم عين التعلم لكن حمله على الاتحاد بالتشخص لا يخلو
عن تعريف لتعسف لقيام كل منهما بموضوع على حدة **قوله** لا من حيث
مستنده اليه تعالى قد يمنع ذلك بناء على ان المقصود من جميع مباحثها الاطلاع
على كمال الصانع حسبما يبلغه طوق البشر على الوجه الاتم الاوفر **قوله** وان
كان على قلة في العلم الادنى قال رحمه الله كاثبات الهيولى فانه مسئلة في

من العلم

من العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات بما هو موجود وقد توقف على نفي الجزء
الذي لا يتجزى وهو من العلم الطبيعي الباحث عن احوال الجسم الطبيعي من حيث
التغير **قوله** يتوقف على وجوده عليه فيه نظر لان الموضوع قد يكون غير
موجود كالمعدوم والحال ويمكن الجواب بالتخصيص فان الكلام فيما يوجد
فيه الموضوع وفيه بحث فان غير الموجود من الاعراض قد يكون من
العوارض المطلقة من محتاج الى اعتبار الوجود الخارجي واما الوجود الذهني
فعلى تقدير تسليمه يحتاج في حمل الوجود الخارجي ايضا نعم لو لزم في اعراضه
الذاتية اتصافه بها في الخارج لثبت توقفها على وجوده ولم يثبت بعد
ولو اسقط حديث التوقف وفرق بان الموجود يتصف في الخارج باعراضه
الذاتية دون الوجود لم يرد هذا فتامل **قوله** واجيب بان الوجود
المطلق الى اخره هذا بالحقيقة عدول عن الوجه الاول واستدلال
اخر على عدم جواز البحث عن وجود موضوع علم في ذلك العلم ومثله مقبول
في صناعة المناظرة لكن فيه نظر وهو انه لا يلزم من عدم كون الوجود المطلق
عرضا ذاتيا لشيء من الموجودات وعدم صحة حمل الوجود الخاص عدم
كون الوجود مطلقا من الاعراض الذاتية لبس منها لجواز ان يكون الوجود
مقيلا بالوجود من الاعراض الذاتية للواجب ويصح حمله عليه لكونه
كليا على ان الاتحاد في الوجود اذا كفى في الحمل كما يدل عليه كلامه لزم صحة
حمل الجزئي الحقيقي على شيء كما يصح ان يحمل عليه لان الاتحاد من الطرفين
فكما جاز زيد انسان فليجز عكسه وايضا سلمنا ان الجزئي الحقيقي لا يحمل
على شيء مواطاة لكن الحمل في الاعراض الذاتية بالاشتقاق ولا مانع من ان
يقال زيد صاحب هذا الوجود فتامل **قوله** لان الاخص يثبت في
الاعم بانقسامه اليه والى غيره مثلا يبين وجود موضوع العلم الطبيعي
اعني الجسم الطبيعي في العلم الالهي الذي موضوعه الوجود مطلقا بان يقال
ان الموجود اما ممكن واما واجب والممكن اما جوهر او عرض والجوهر اما
جسم طبيعي او غيره **قوله** بان اثباته تعالى هو المقصد الاعلى في علمنا هذا
فان قلت هذا ينافي ما مر من ان الوجود لا يكون عرضا ذاتيا للواجب تعالى
قلت بطلان الشق الاول فيما سبق على تقدير كون الموضوع ذات الله
اما اذا كان المعلوم او الموجود فلا يلزم ان يكون الوجود المطلق من
الاعراض العرضية وبالجملة اثبات الوجود المطلق للباري تعالى في علمنا
هذا ليس باعتبار انه موضوع للفن بل باعتبار انه موضوع المسئلة ولا دليل
على وجوب كون محمول المسئلة مساويا لموضوعها **قوله** اي يبحث فيه الخ
لما كان المبحوث عنه في العلم احوال الموضوع واعراضه لا نفسه قدر الشارح
لفظ الاحوال في كلام المص في موضعين ثم لما كان اقحام لفظ الاعتبار في كلام
المصنف موهما بان للواجب مدخلية القيد في البحث لا في العروض كما نقله
في التلويح وقد عرفت بطلانه فسره الشارح بما ذكره ونص على ان المراد

عدم مدخلية الوجود في لحوق تلك الاحوال الا انه انما يظهر ورود هذا
الوجه من النظر لو كان القيد المميز هو الوجود وليس كذلك بل هو قيد كون
البحث على قانون الاسلام فليتهم **قوله** واما الوجود في الذهن فهم لا يقولون
به فان قلت هذا انما يراد اذا كان القايلون بان موضوعه الوجود هم
المتقدمين من المتكلمين النافين للوجود الذهني واما اذا كان بعضهم
القايلين به فلا الا ان يثبت بادلة بطلانه وستعرف انها غير تامة قلت
كان قول الشارح منهم حجة الاسلام اشارة الى رد هذا فان الاعراض
مذكور في شرح المقاصد والظاهر ان مراد الشارح دفعه بنا على ان حجة
الاسلام منكر للوجود الذهني **قوله** مع ان هذا الزعم منه باطل لا يقال
المراد بالحق اعم مما في نفس الامر وعندهم الزاعم لانا نقول اذا اريد بقانون
الاسلام ما هو الحق وعمم الحق بكلام القسمين لم يحصل المطلوب وهو خروج
الالهي لان صاحبه يدعي حقيته **قوله** وما ينتسب اليهما من الاجماع
والمعقول الذي لا يخالفهما وبالجملة فحاصله ان يحافظ في جميع المباحث على
القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات جريا على ما هو مقتضى نظر العقول
القاصرة على ما هو قانون الفلسفة كذا في شرح المقاصد وفيه بحث وهو ان
بعض ارباب الكلام تكفره كالمجسمة فان لم يكن مذهبهم مخالفا للقطع لزم ان
لا تكفره وان كان مخالفا له لزم ان لا يكونوا من ارباب الكلام اللهم الا ان
يقال المراد من مخالفة القطعيات المنفية المخالفة لمجرد هوى النفس واما
مخالفة القطعي اتباعا للمتشابه من نص فليس من المخالفة المنفية ههنا كما يشهد
به قوله جريا على مقتضى نظر العقول القاصرة **قوله** لم يتصور منه الشروع
فيه قطعا هذا انما يستقيم على مذهب الحكما والمعتزلة القايلين بوجوب وجود
الاعتقاد بالنفع في الارادة واما الاشعرية القايلون بوجود الارادة
بدون اعتقاد النفع فلا استقامة لما ذكر على اصولهم لكفاية الارادة
في الشروع بلا شبهة واما ما يقال في بيان امكان الشروع بدون تصور
الفايدة من انه لو لم يمكن لم يتصور وجود العبث لانه على قاعدة الاختيار
ما لا يقصد به فايدة مع انه متصور قطعا وكذا يحترز عنه فقد يجاب عنه
بان العبث في العرف يطلق على الفعل الذي يقصد به فايدة غير معتد بها وهو الذي
يحترز عنه العقلا ولا شك في كونه متصورا بل واقعا **قوله** وان اعتقد
فيه فايدة الى اخره قيل ما يقصد فيه فايدة ما غير معينة خارج عن
القسمين ويحتمل ترتب الفايدة المطلوب فلا يكون عبثا مع انه لم يتصور الفايدة
المعينة فالاولى ان يقال فيه مضاف محذوف تقديره دفعا لاحتمال العبث
ودفع احتمال العبث امر مطلوب عند العقلا وقد يجاب بانه داخل في
القسم الاول اذ المراد من قوله لم يعتقد فيه فايدة اصلا ان لا يعتقد فايدة
معينة وذا اما بان لا يعتقد فايدة اصلا او يعتقد فايدة ما غير معينة
وعلى كلا التقديرين لا يتصور الشروع وما وقع في الكتب من ان الموقوف

عليه

بلغ

تكفيرهم

٢

عليه الشروع هو التصور بوجه ما او التصديق بفايدة ما ليس المراد منه
التصديق بفايدة غير معينة بل فايدة مقصودة والتعميم بالنظر الى فايدته
في الواقع على ان القول باحتمال ترتب الفايدة المطلوبة في هذه الصورة ليس له
كثير معنى كما لا يخفى **قوله** وربما لم يكن موافقة لغرضه الى اخره فان قلت
المفروض ان الشارع في العلم تصور فايدة غير ما هي فايدته في الواقع ولا شك
ان المترتب فايدته الواقعة فعدم موافقتها لغرض كلي فلا معنى لرب المفيد
للتقليل او التكثير قلت اما اولا فقد يستعار رب للتحقيق كما ذكره ابن
الحاجب في قوله تعالى ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين واما ثانيا فالمراد
بالموافقة الملايمة لا المطابقة وحينئذ جاز ان يكون الفايدة المرتبة
ملايمة للفايدة التي اعتقدها الطالب بان يكون لها نوع تعلق بها وتوقف عليها
واما ثالثا فالضمير في عليه من قوله الا انه لا يترتب عليه راجع الى الاعتقاد
لا الى العلم المشروع فيه والمعنى الا انه لا يترتب على اعتقاد يقع في شي ما يقصد بل
يترتب بما هو فايدة ذلك الشي في الواقع فقد يكون موافقة للغرض اذا كان
المعتقد فايدته الواقعية وقد لا يكون اذا كان كذلك وبالجملة قوله ربما لم يكن
حكم كلي ليس مقصورا على المفروض نعم يعلم حال المفروض منه وقد يقال ليس
المراد من الغرض في قوله وربما لم يكن موافقة لغرضه الغرض من العقل الذي
اعتقد فيه فايدة غير ما هو فايدته في الواقع حتى يتوجه ما ذكر بل المراد غرض
الفاعل في الجملة فانه يجوز ان يكون للفاعل اغراض مختلفة من افعال
مختلفة ويكون الفايدة التي اعتقد فيه موافقة لغرض من فعل اخر وان لم
يكن موافقة لغرضه من ذلك الفعل فليتامل **قوله** بخلاف المستنبطين لا يخفى
ان الانسب بالسياق ان يقال واما المستنبطون ثم ان كلامه ههنا يشعر باطلاق
الكلام على ملكة الاستنباط ولا يخفى ان ثمرتها تحصيل العقايد فيما يخاف فيما مر
ولك ان تقول اطلاق الكلام على المستنبطين بعد تحقق الاستنباط المشتمل على
العلم بان العقايد المدللة ولا يقدح فيه بنا وهم على علوم الشرعية على بعض مسايله
قوله وصحة الاعتقاد بقوته في الاحكام فان قيل رب صاحب صناعة
ليس له تلك القوة ورب عادم لها له تلك قلت الاول لقصور في المراعاة والثاني
ممنوع على ان تعدد الاسباب لا ينفيه **قوله** اي شرفه جعل في حاشيته
الصغري بيان المرتبة مقابلا لبيان الشرف بنا على انه اراد بالمرتبة حال العلم بالقياس
الى العلوم الاخر وبالشرف حاله بالنظر الى ذاته وفسر المرتبة ههنا بالشرف
ولكل وجهة هو موليها **قوله** فيتناول اشرف المعلومات التي هي مباحث ذاته
وصفاته ارجع ضمير يتناول الى الموضوع لمعنى تناول الموضوع للمباحث
تناوله اياها من حيث الموضوعية او تناوله لموضوعاتها على حذف المضاف
ونظيره قوله فيما سياتي عن قريب فاخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقايد
والمباحث النظرية ويحتمل ان يراد المباحث ذاته وصفاته المبحوث عنها على نهج
حصول الصورة وانما الحمد اشارة الى ان المباحث ملحوظة في جهات الشرف

وان ارجع الكلام فالامر ظاهر **قوله** ودلايله بعينه الى اخره قيل عليه قد مر
ان مسايل المنطق من الكلام فكيف يكون دلايله بعينه واجيب بالقصص
قوله يحكم بها صريح العقل اي خالصه في الصحاح الصريح الخالص من كل شيء
وقد صرح بالضم صراحة وصروحة فقوله بلا شايبة من الوهم اي المراد بخالص
العقل **قوله** ففيه ان الموضوع نفسه وان كان من المبادي التصورية لكن
لما امتاز عن غيره بكونه سببا لان نعد المسايل المنكرة علما واحدا كان للمسايل
مزيد ارتباط به واحتياج اليه فاستحق لان يخرج من المبادي ويعد جزا
براسه بقي ههنا بحث وهو ان المشهور فيما بينهم هو ان المبادي ما يتوقف
عليه ذات المسالة والمقدمة ما يتوقف عليه الشروع وتصور الموضوع لما
كان موقوفا عليه التصديق بموضوعه وهو من مقدمات الشروع اتفاقا
كان تصوره مقدمة المقدمة اللهم الا ان يقال المراد بالمبادي ههنا
ما يتوقف عليه المسالة ذاتا او شرعا لا المبادي المصطلح عليها
وفيه ما فيه **قوله** وانيته اعني وجوده من المبادي التصديقية
الى اخره قد يقال المبادي التصديقية المصطلح عليها عندهم هي المقدمات
التي تتالف منها قياسات العلم والتصديق بوجود الموضوع ليس منها
واما تصريح ابن سينا بان التصديق بالوجود من المبادي التصديقية
فاراد به المعنى اللغوي من حيث ان اثبات الاعراض الذاتية للموضوع
متوقف عليه ويرد عليه ان بعض المبادي التصديقية يتوقف عليه صحة
الدليل ولا يتركب منه فلا ينحصر حينئذ اجزا العلم في الثلاثة ثم في عد انية ٢
الموضوع من الاصول تامل لانها القضايا التي تتالف منها قياسات العلم ولا تكون
بينة بذاتها بل مسلمة بحسن الظن والتصديق بانية موضوع الكلام
والهي مثلا بديهي كما ذكر الشارح سابقا فكيف يحكم بكون انية الموضوع من الاصول
الموضوعة مطلقا اللهم الا ان يحمل على التغليب **قوله** وقد يثبت موضوعا
او حيثيتهما ان احتيج الى الاثبات فلا نقض بالعربية ومثال لاثبات حيثية
الموضوع في الكلام اثبات الصحة وعدمها التي هي حيثية الاعمال التي هي
موضوع الفقه فيه فان اثبات صحة العمل وفساده انما يكون بالقران
والحديث واثباتهما يكون في هذا الفن **قوله** فليست له مباد تبين في علم اخر
هذا التفريع انما يتم على زعم المصنف والا فقد صرح به الشارح فيما سبق
بان مبادي علم اعلى قد يبين في علم ادنى وان كان على قلة فمجرد كون الكلام
علما اعلى لا يستتبع ان لا يكون له مباد مبينة في علم اخر اللهم الا ان يلاحظ ما
ذكره الشارح من البيان او يلحق النادر بالمعدوم وفيه ما فيه **قوله**
وجعلوا جميع ذلك في علمهم الى اخره فيه بحث لان هذا الكلام مخالف لما ذكره
في حواشي المختصر حيث قال والحق ان اثبات مسايل العلوم النظرية يحتاج
الى دلايل وتعريفات معينة والعلم بكونها موصلة الى المقصود ولا يحصل
الا من المباحث المنطقية او يتقوى بها فهو محتاج لتلك العلوم وليست

جزا منها بل هي علم على حيالها وعلم الكلام لما كان رئيس العلوم الشرعية ومقدما
عليها انتسب اليه هذه القواعد المحتاج اليها فعدت مبادي كلامية للعلوم
الشرعية هذا كلامه ونقل عنه في الحواشي لا يقال فعلى هذا يلزم ان يكون المنطق
اعلى من الكلام والهي لانه يبين مبادي كثيرة لهما لا يبين مثلها في الادنى كما
لا يخفى لانا نقول لا يبين مبادي لهما اصلا بل يبين ما يعرض للمبادي بهما
التصورية والتصديقية المصطلح من الطرق الموصلة الى المقاصد بهما ومثلها
يسمى وسيلة والة ويمكن ان يقال في التلفيق لا شك ان احوال المعلومات
التصورية والتصديقية احوال الموضوعات الكلامية لكن اذا حملت تلك
الاحوال عليها وجعلت مسلة ففيه اعتباران الاول اعتبار انه يتوقف عليه
اثبات المطالب مطلقا وليست بهذا الاعتبار جزا من الكلام اصلا قيل ولهذا
احترز عن المنطق في تعريف الكلام ولو كان جزا لم يكن للاحتراز اذ لا معنى لذكر
قيد في تعريف علم يوجب خروج بعض اجزايه والثاني اعتبار انه يتوقف
عليه اثبات العقايد الدينية وهي بهذا الاعتبار جزء منه فذكر تلك المسايل
في كتب الكلام لا من حيث الاعتبار الاول بل من حيث الاعتبار الثاني وذكرها
في مبادي الاصول لا من حيث الاعتبار الثاني اذ لا معنى له بل من حيث
الاعتبار الاول واليه ينظر قوله في الحواشي والحق ان اثبات العلوم النظرية
الى اخره لا يقال تلك المسايل اذ لم يجعل جزا من علم الكلام ولو باعتبار الثاني
لم يلزم ان يكون المنطق اعلى منه كما مر فاي احتياج الى جعلها جزا لانا نقول
لم يرضوا ان يحتاجوا في علمهم هذا الى شيء سواه بقي الكلام في قواعد العربية
المحتاج اليها لاستنباط بعض الاعتقاديات من الادلة السمعية وقد يقال
هو ايضا جزء من الكلام افرز منه افراز الكحالة من الطب وافراز الفرايض
من الفقه فليتامل **قوله** او مبينة فيه فهي مسايل له الى اخره قيل
كلام الشارح يشعر بان مباديها البينة بنفسها ليست من مسايل الكلام
مع ان فيها الحكم بمعلوم يتوقف على ذلك الحكم اثبات شيء من العقايد وليس
مسايل الكلام الا ذلك واما التقييد بالنظر فقد عرفت انه بالنظر الى
الغالب واما احتمال كون عروض محمولات المبادي البينة من حيث
خصوص موضوع المسلة لا من حيث انه معلوم مخصوص حتى يكون من المسايل
فقايم في المبادي النظرية ايضا اللهم الا ان يقال لم يوجد ذلك في المبادي
النظرية **قوله** وهي مبادي المسايل اخر منه قيل موضوع المسلة يجب
ان يكون اما موضوع العلم او نوعا منه ومحمولها اما عرض ذاتي او نوع منه
على ما عرف في المنطق والمبادي ليس كذلك فهما متميزان بالموضوع والمحمول
فلا معنى لعد المبادي من المسايل والجواب ان ذلك في المبادي على الاطلاق
والا انهم صرحوا بجواز ان تكون مسالة مبدا المسلة اخرى على وجه لا يدور
قوله فهو رييس العلوم الشرعية على هذا كما ذكر لكن ههنا مسلة لا يخلوا
التنبيه من الفايدة وهو انه ذكر صاحب القنية وغيره من الثقات في ترتيب

وجهم

الكتب بحسب الوضع ان اللغة والنحو نوع واحد فيوضع بعضها فوق بعض والتفسير
فوقهما والكلام فوق ذلك والفقه فوق الكلام والاخبار والمواعظ والدعوات
المروية فوق ذلك والتفسير فوق ذلك **قوله** اذ قد روي ان بعض الخلفا
الى اخره روي ان المامون الخليفة امتحن العلما بخلق القران في سنة ثمان
عشر ومايتين وكتب بذلك الى نايبه ببغداد وبالغ بذلك وقال في هذه
البدعة قيام معتقد بها فاجاب اكثر العلما على سبيل الاكراه وتوقف طايفة
ناظروا فلم يلتفت الى قولهم وهددوا بالقتل وعظمت المصيبة ولم يصب
من علما العراق الا الامام احمد بن حنبل ومحمد بن نوح فقيدا وحملا الى المامون
وهو بطرسوس فلما بلغا الرقة جاءهما الفرج بموت المامون وعهد بالخلافة
الى اخيه المعتصم فتبع اخاه في البدعة المذكورة وضرب احمد بن حنبل بين
يديه بالسياط حتى غشي عليه كل ذلك حتى يقول بخلق القران وهو مصمم
على قول الحق فاطلقه ثم ندم على ضربه وامتدت هذه المصيبة مدة خلافة
المعتصم وهي تسعة اعوام تقريبا ثم انتقلت الخلافة الى ابنه الواثق فتبع اباه
في ذلك **قوله** العالم الصالح احمد بن نصر الخزاعي بيده لامتناعه من قوله
بخلق القران فان قلت القران عندنا هو اللفظ الحادث فلم تعتر فوا
بحدوثه واختاروا الضرب والقتل قلت الظاهر ان مذهبهم كان قدم
الالفاظ ايضا كما هو مذهب السلف **قوله** وما تقدم في المرصد الاول
كان مقدمة للشروع فيه الى اخره فان قلت كلام الشارح ههنا ه
يناقض قول المصنف فيما سبق الموقف الاول في المقدمات وفيه الى اخره
فانه يدل على ان كل المرصد من المقدمة وقول الشارح يدل على ان
المقدمة هي المرصد الاول فقط قلت المرصد الاول مقدمة على الاطلاق
اعني مقدمة الشروع والمراصد الخمسة الباقية مقدمة من وجه
ومقاصد من وجه فمراد الشارح بالمقدمة هي المقدمة على الاطلاق
ومراد المصنف اعم من ذلك فلا تناقض **قوله** وفي انكار الافكار
للامدي تصريح بذلك نقل عنه ان التصريح خطوا الى الظاهر مسلم واما
اللزوم فلا اذ اللازم عدم خروج المسايل عن تلك القواعد واما كون كل
قاعدة منها مشتملة عليها فلا وما قيل من ان تشريك الكل في العنوان اولا
وتعيين كل منها لبيان ما بين فيه مع كون البعض من المسايل قطعا
فلا اشارة الى تمييز بين ما هو منها قطعا وبين ما يختلف فيها وشك انما
منها يستفاد منها ذلك والا يكون الغازا مجتنبا عنه في هذا المقام لا يفيد
اللزوم كما لا يخفى **قوله** لوجهين الاول ان علم كل واحد الى اخره اذ بداهة
العلم بشي لا يستلزم العلم البديهي بداهته وكذا استدلاليتها واما ما يقال
ان ماهية الشي اذا حصلت للنفس بلا كسب والتفت النفس اليها عرفت
بمجرد التفاتها اليها انها بغير كسب فيكون بداهة كل بديهي غنية عن الاحتجاج
عليها وكذا كسبية كل كسبي فجوابه انه قد يحصل في النفس صور ولا يلتفت

الى كيفية

الى كيفية حصولها فاذا تطاولت المدة وتكثرت الصور توجهت النفس اليها
فربما التبست عليها كيفية حصول بعضها فاحتاجت الى الاستدلال على ان
الوجهين جاز ان يكونا توجيهين **قوله** والجواب عنه ان الضروري حصول
علم الى اخره فان قلت سيجي في بحث العلم من الالهيات ان العلم بالعلم لا يتوقف
الا على الالتفات ولهذا ظن ان العلم بالشي عين العلم بالعلم وحينيذ يندفع
هذا هذا الجواب ويحتاج الجواب الشارح قلت المذكور فيما سياتي
ان من علم شيا امكنه ان يعلم انه عالم به لا ان العلم لا يتوقف الا على الالتفات
على انه شبهة الخصم في ثبوت علم الله فلا علينا ان لا نسلمه والحق ان المذكور
في الالهيات وان كان ما ذكرا الا ان الظاهر ان من علم شيا والتفت اليه
علم بمجرد التفاته انه يعلمه واليه اشار في مباحث العلم من موقف الاعراض
فجواب الشارح اظهر **قوله** ويجوز ان يجاب عنها ايضا الى اخره اي يجوز
ان يجاب عن التقدير السابق وهو الاستدلال بحصول الخاص بداهة
على حصول العام كذلك على ما هو الظاهر من تقرير المتن واما اذا قيل وهذا علم
مقيد والعلم المطلق السابق عليه لم يتجه هذا الجواب **قوله** والعلم احد
تصورهذا التصديق الى اخره انما لم يقل احد تصوراته اتباعا للمتقدمين
فان اعتبار تصور النسبة في التصديق من تدقيق المتاخرين **قوله** ولا
في شي من اطرافه لا يقال ح يلزم المصادرة لان احد طرفيه هو العلم الذي
يراد اثبات بداهة تصوره لانا نقول المدعى بداهة جزم معين تفصيلا اعني
العلم والدليل بداهة هذا التصديق بجميع اجزايه اجمالا فلا مصادرة لاختلاف
العنوان ونظيره كبرى القياس مع نتيجته كما سياتي من بحث الوجود **قوله**
ولا يحتاج فيه الى تصورهما بالكنه ولو سلم فلا يتم لو كان المطلق ذاتيا
للعلم الجزئي كما ذكره الشارح فيما مر نعم لو استدل بان كل احد يعلم بانه عالم
مطلقا تعين جواب المصنف **قوله** اي يطلب ان يحصله الى اخره دفع لما
في ظاهر العبارة من المسامحة حيث حاول العلم بتصور الحقيقة **قوله** وذلك
حصولها وليس تصورها الى اخره اذ المراد بالتصور في هذا المقام هو الارتسام
الطبيعي اعني العلم الحصولي لانه المتنازع فيه بالضرورية والنظرية فاطلاق
التصور على نفس حصولها بمعنى اخر عليها قالوا من ان تصور الصفات النفسية
يكون بحصول حقايقها في النفس لا يقدح فيما ذكره كما لا يخفى **قوله** وهذا
هو تصورها لا حصولها الى اخره فان قلت تصورها فرد من افرادها وجزئي
من جزئياتها ففي تصورها ماهية العلم حصولها في ضمن فرد من افرادها كما في
الاول فما معنى قوله لا حصولها قلت معناه ان النفس لا توصف بالعلم
باعتبار ارتسامه فيها بمثاله وانما توصف باعتبار ارتسامه فيها بنفسه
ولو في ضمن هذا الارتسام المثالي وهذا حق لا شبهة فيه **قوله** فقد خرج
عن القسمة الى اخره ان اراد انه لا يخرج الا عن القسمة فمسلم والا فالحصر الطريق
في القسمة والمثال ممنوع فتدبر **قوله** صلحا الى اخره قيل عليه لا يلزم من

مجردا افادتهما تمييزا اصلاحيتهما للتعريف ولو رسميا انما يلزم لو افاد الازمان
الثبوت لجميع افراد المعرف بين الانتفا لغيره وكون الحاصل بالقسمة والمثال
كذلك وبهذا يظهر جواز كون الشي طريقا الى معرفة الشي من غير ان يكون
معرفا له لانتفا شرايطه وهو كونه بين الثبوت في جميع افراده بين الانتفا
عما عداه وان ما اشتهر بينهم من القسمة الحقيقية لا انطوابها على ما به الاشتراك
وما به الامتياز يعرف منها تعريفات الاقسام وان مال المثال الى التعريف
الرسمي ليس شي منهما على اطلاقه فان قلت لا حاجة في الجواب الى ارتكاب
خلاف المشهور فان الانتقال من شي الى شي اذا لم يكن بطريق الاكتساب كان
موصلا الى معرفته ومميزا له وما لم يكن معرفا له كما في الانتقال عن تصور
الماهيات الى لوازمها البينة فلعل القسمة والمثال من هذا القبيل قلت
كونهما منه خلاف الظاهر ايضا كما ذكره الشارح في حواشي العضد
قوله اذ لا نعني بتحديدها سوى تعريفها الى اخره لا شك ان المتنازع
فيه تصور حقيقة العلم ولهذا اجاب عن دليل الفرقة القايلة بان التصديق
انما يتوقف على تصور طرفيه بوجه فالحق ان المراد التحديد كما حققه الشارح
قوله للجنس والفصل الذاتيين انما قيد الجنس والفصل بالذاتيين
لان القدما كانوا يسمون ما به الاشتراك مطلقا جنسا كالمتنفس للحيوان
وما به الامتياز فصلا كالضاحك والناطق وبهذا يظهر ان فهم التحديد
الحقيقي من قول الغزالي في المستصفى ليس فهم المقيد من المطلق بل
صريح كلامه دال على ذلك هذا وقد نقل كلام الامام في البرهان صريح
في ارادة عسر التحديد مطلقا ولا شك ان مذهب الغزالي والامام
واحد ويويد ذلك قولهما فطريق معرفته القسمة والمثال اذ الاظهر ان
يقال طريق معرفته الرسم فلا عدول عنه اذا امكن الى غير ما هو متعارف
غاية ما في الباب انه منع التحديد بالعبارة ومنع الرسم باشارة نقل
الرسوم وابطالها ثم الانتقال الى غيرها لا عرف **قوله** والتمثيل بادراك الباصرة
يفهمك حقيقته قيل عليه ان تفهم الحقيقة بكنهها لا يحصل من المثال
وبوجهها لا يختص به لحصوله بالتقسيم وغيره فلا وجه للتخصيص **قوله**
فاندفع دخول الى اخره فان قلت حصول مطلق الادراك لا يخلو عن
ضرورة او نظر فما بال التقليد خلا عنهما قلت اجيب بان مبنى كلامه على
ان المتبادر من التعريف الضرورة العامة فيخرج التقليد لانه ليس عن ضرورة
عامة ولا عن دليل ينظر به المسئلة في نفس الامر فان قول المقلد ليس
دليل المسئلة في نفس الامر والمراد بالضرورة في قولهم لا يخلو عن ضرورة
او نظر الضرورة المطلقة وفيه انه يخرج اكثر العلوم الضرورية اذ لا ضرورة
عامة في الحدسيات والتجربيات مثلا وايضا يخرج الالهامات الا ان
لا نقول المعتزلة بها اويعلمنها كعلم فقولهم يعلم الله تعالى والصواب في الجواب
عندي ان يقال اعتقاد المقلد نظري لان الدليل عنده قول المقلد كما صرح

[illegible]

به في التوضيح لكن قول المقلد ليس الدليل على الذي ينظر به الحكم في الواقع
والمراد بالدليل هو الدليل في نفس الامر بقرينة المقام فلذا يخرج التقليد
عن هذا التعريف واما المراد بالنظري في قولهم مطلق الادراك لا يخلو عن ضرورة
او نظر فهو النظر المطلق سواء كان صحيحا او فاسدا فلا محذور فتامل **قوله**
ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل قال الاستاذ المحقق ان اراد ان انكار تعلق
العلم التصديقي بالمستحيل كقولنا اجتماع النقيضين واقع وارتفاع النقيضين
واقع مثلا مكابرة فهو باطل قطعا اذ الادراك المتعلق به جهل لا علم
وان اراد تعلق العلم التصوري كما يظهر من كلامه وكلام الشارح فنسلم لكن
لا جهة لتخصيص الاعتراض بخروج المستحيل اذ مطلق التصور خارج عنه
كما صرح به الشارح اخرا وايضا يصير قوله نعم قد يعتذر لهم الى اخره باطلا
اذ على تقدير تسمية المستحيل شيا لا يدخل العلم به اعني تصوره في التعريف
لانه ليس باعتقاد لا يقال قولهم اعتقاد الشي على ما هو عليه معناه اعتقاد
المحكوم عليه على ما هو به من الحكم وحينئذ لا يصدق على اعتقاد اجتماع
النقيضين بانه محال الا بالاعتذار المذكور لانا نقول هذا المعنى البعيد
حتى يتوهم ورود الاعتراض اقول لو سلم ان المراد بالعلم المستحيل العلم
التصديقي وبالشي النسبة يتوهم ورود الاعتراض ايضا لان النسب عند
المتكلمين باسرها اعتبارية يستحيل وجودها في الخارج **قوله** يسمى شيا
لغة الى اخره اي عند اصحاب هذا التعريف وهم المعتزلة وقد صرح به
صاحب الكشاف فلا يرد ان هذا يخالف لما صرح به في بحث الوجود من ان
اهل اللغة لا يطلقون الشي على المعدوم لانه مذهب اهل الحق وحمل
التسمية على الاطلاق المجازي يابا مقام التعريف **قوله** وايضا ففيه
دور الى اخره قيل سؤال الدور اللازم من اخذ المشتق في تعريف المشتق
منه غير وارد فيه وفي امثاله لان المراد بالمشتق ذاته لا مفهومه الموقوف
كانه قال العلم بالشي على ما هو به وكذا نظايره وفيه بحث لان المعرفة حينيذ
اخص بعلم يحصل من الدليل بناء على ما قال الراغب من ان المعرفة اسم لما
يحصل من العلم بعد تذكر المعهود والاستدلال بالاثار فيخرج العلم الضروري
بل التصور مطلقا وان لم يخص يدخل التقليد والاعتقاد المطابق للواقع
الناشي عن دليل ظني والحاصل ان التقليد والظن المذكور انما يخرجان
بلفظ المعلوم لان الاعتقاد بالمظنون مثلا ليس معرفة المعلوم بل معرفة
المظنون فلو اريد بالمعلوم ذاته لاختل التعريف اللهم الا ان يقال
بالمعلوم ما يطلق عليه المعلوم ويمكن ان يعلم ان زيدا يطلق عليه الفقيه
عند العلما بدون ان يعلم ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن
ادلتها التفصيلية وهذا وجه وان كان صرف التعريف الى خلاف المتبادر
لكن بعض الشر اهون عن بعض وقد يقال في دفع الدور العلم المعرف
هو الحاصل بالمصدر الذي يقع وصفا للعالم ويستمر اتصافه به وامتا

بعيد جدا اذ الاعتقاد وامثاله
انما يضاف الى النسبة لا الى المحكوم عليه
فاي ضرورة في حمل عبارتهم على المعنى صح

معرفة المعلوم المشتق فانما يتوقف على العلم بمعنى المصدر والتلازم بين المصدر
وحاصله انما هو في الوجود الخارجي لا في التعقل فلا دور فتامل قوله
وايضا فعلى ما هو قيد زائد وليس من قبيل التصريح بما علم التزاما لان دلالة
المعرفة عليه ليس بطريق الالتزام بل بطريق التضمن فلا احتياج اليه اصلا
وفيه بحث لان المعرفة في الاصطلاح الادراك المسبوق بالجهل مطلقا
طابق ام لا فقوله لان اعتقاد الشي الاعلى ما هو به جهالة غير مسلم
بحسب الاصطلاح قوله لان المعنى المجازي هو العلم الى اخره اجاب
الاستاذ المحقق بان المعنى المجازي المشهور للادراك هو العلم بمعنى حصول
الصورة في العقل وهو اعم من الذي نحن بصدد تعريفه فاندفع تعريف
الشي بنفسه ورد بانه مبني على الوجود الذهني الذي هم لا يقولون به سيما
القدما ويمكن ان يقال لو سلم ان المعنى المذكور مبني على الوجود الذهني
فلا شبهة في تحقق المعنى الاعم المتناول للعلم المعرف وغيره وهو الوصول
الى معنى اذا وصدقه مخصوصة بين العلم والمعلوم مثلا ومقصود المجيب
ان الادراك مجاز عن ذلك المعنى الاعم والمناقشة في العبارة بعد وضوح
المقصود لا يلتفت اليها فلا مجد ورمي ذلك الوجه قوله الرابع
لابن فورك ما يصح الى اخره لا يخفى ان لا دخل لكون الادراك عن دليل بل
لكونه قطعيا ايضا في الاتقان بل بكيفية التقليد والظن الغالب الذي
لا يخطر خلافه بالبال فينتقض التعريف بها قوله فان افعالنا
ليست بايجادنا اجيب بان صحة الاتقان به لا يستلزم الاتقان بالفعل
فعلنا الحاصل لنا انما يصح به اتقان افعالنا لو كان افعالنا بايجادنا على
ان المراد اتقان الفعل كسبا كان او ايجادا فلا يخرج قوله مثبتا له
وهو محال الى اخره قيل لا استحالة في كون العلم بوجوده اثبات الوجود له
في الذهن ولا يلزم ان لا يكون له وجود سوى الوجود العلمي ورد بان صاحب
التعريف لم يقل بالوجود الذهني فيلزم الاستحالة له هذا والحق ان لا استحالة
على تقدير حمل الاثبات على معناه الحقيقي وان ليس بشي فمع بطلان عكس التعريف
ولو قلنا بالوجود الذهني اذ لسنا نحن نوجد المعلوم في اذهاننا بل هو الله
تعالى وان ليس يختص الاعتراض بعلمنا بالباري سبحانه كما هو الظاهر من
كلامه وكان تخصيصه بالذكر لكونه اظهر في الاستحالة فتامل قوله
وذلك مما يمتنع اطلاقه عليه تعالى شرعا اجيب عنه بان امتناع
اطلاقه عليه تعالى شرعا لكون اسمائه توقيفية وذلك لا يستلزم امتناع
اطلاقه عليه تعالى لغة وهو المراد ههنا وقد يقال الوثوق مشعر بانه فيما
يحتمل غيره فيثبت الامتناع مطلقا قوله لموجب فان قلت ان اراد الموجب
الصحيح فلا حاجة الى قيد المطابقة وان اراد الاعم يدخل الاعتقاد الجازم
المطابق لموجب فاسد كادلة اهل الحق الضعيفة عنه مع انه ليس بثابت
قطعا لجواز زواله عند العلم بفساد الدليل وقد قالوا ان الثابت هو معتبر

في العلم

في العلم قلت المراد هو الاول وقيد المطابقة لانها معتبرة في ماهية العلم
لا للاحتراز قوله غير انه يخرج التصور فان قلت لعله خصص العلم بالتصديقات
كما هو المشهور قلت التخصيص بها امر حادث اصطلاحي والمقصود تعريف ماهية
العلم ولا كذلك تخصيصه بما سوى ادراك الجزئيات كما سنذكره هذا واعترض
على قوله ولا عبار الى اخره بانه يخرج علم الله تعالى ايضا اذ لا يسمى اعتقادا فلا
يصح قوله لا غبار عليه غير خروج التصور واجيب بان التعريف للعلم الحادث
المنقسم الى الضروري والكسبي والتصور والتصديق فلا ضير في خروج علمه
تعالى وفيه انه اعترض على تعريف القاضي لخروجه فيندفع بهذا اعتراضه عنه
ايضا الا ان يثبت وجود قرينة التخصيص في تعريف الامام دون القاضي
ودونه خرط القتاد ويمكن ان يدعى ميل الامام الى مذهب المعتزلة في كون
علمه تعالى غير ذاته كما اشار اليه المحقق التفتازاني في الالهيات المقاصد
فحينئذ لا غبار واما تخصيص العلم المعرف بالحادث بعد القول بالعلم القديم
ففيه انه لا يناسب المقام لان تصور العلم من المبادي التصورية فان مسالة
اثبات العلم للواجب يستدعيه ضرورة الصور المحمول في التصديق فالمناسب
ان يجعل العلم المعرف المصدر بمباحثه في الكل شاملا للعلم القديم اللهم الا
ان يقال ليس تعريفهم للعلم بما ذكر في اوايل الكتب الكلامية فتامل قوله
لعدم اندراجه في الاعتقاد اذ لا يقال اعتقدت معنى المثلث وما يقال
من ان معنى اعتقاد الشي اقتناؤه واتخاذه لا في القلب لا انما يرادف التصديق
على ما عليه الاصطلاح ولهذا لم يحكم المص في التعريف الاول بخروج التصور
مطلقا وانما حكم به في هذا التعريف لان الجازم بل المطابق ايضا لا يكون الا
في النسبة لا لان الاعتقاد لا يشمله فتعسف محض يا باه المقام قوله اي عنده
لعل توجيهه على القاعدة ان يجعل في بمعنى مع كقوله تعالى ادخلوا في امم
اي مع امم فيكون محصل معناه معنى عند والا فكون في بمعنى عند لم يذكر
في كتب العربية قوله ظاهر الاختصاص بالكليات فان قلت العبارة
الاولى ايضا ظاهرة الاختصاص بها على الوجه في تخصيص ظهور الاختصاص
بالثانية قلت بعد تسليم ظهور الاختصاص في الاولى ايضا
لا شك ان الظهور والخفا امران نسبيان فمراده ان العبارة الثانية ظاهرة
الاختصاص بالنسبة الى العبارة الاولى لان الاختصاص في الاولى لو فهم
لفهم من عبارة واحدة وهي لفظة في وفي الثانية من لفظة الماهية المخصوصة
بالكليات اختصاص الهوية بالجزئيات ومن قوله في نفس المدرك قوله
اعلم به اي باعتبار تلك التصديقات الجهلية والا فلا لزوم بالنسبة الى من
له تصديقات حقة اذ النوعان حينئذ مسميان بالعلم فتامل قوله
صفة قائمة بمحل الى اخره قوله قائمة صفة موكدة الصفة اذ قد اعتبر في
مفهوم الصفة القيام بالغير كما اشار اليه فيما سبق قوله والتصور ايضا
اذ لا نقيض له اي لتمييزه على حذف المضاف اذ المعتبر في العلم على ما ذكر عدم

احتمال نقيض التمييز ثم التمييز في التصور نفس الصورة والمتعلق الماهية
المتصورة وفي التصديق الاثبات والنفي والمتعلق الطرفان ولا يخفى ان الاولى
لا نقيض لها والاخرين كل منهما نقيض الاخر كذا حققه الشارح في حواشي شرح
العضد فلا يرد لزوم ان لا يكون التصور علما بل تمييزا مرتبا على صفة هي
العلم وكذا الحال في التصديق لكن يلزم ان لا يكون التصديق نفس الاثبات
والنفي بل على صفة موجبة لهما وكذا ان لا يكون التصور نفس تلك الصورة
بل صفة موجبة لها وهذا مخالف لما تقرر عندهم على انا لا نسلم ان لنا صفة
توجب الاثبات والنفي والصورة العقلية بل ليس لنا في الواقع الا احدها
فالصواب ان يراد بالصفة نفس الصورة العقلية وبالتمييز المعنى المصدري
ويكون المعنى لا يحتمل متعلق ذلك التمييز نقيض تلك الصفة اذ لا يحتمل
متعلق التمييز نقيض نفسه بالقياس الى المدرك فمتعلق التمييز في التصور
اعني المتصور لا نقيض له فلا يحتمله اصلا ومتعلق التمييز في التصديق اعني
وقوع النسبة في نفس الامر له نقيض وهو لا وقوعها منه فكل واحد من التصور
والتصديق صفة توجب انكشافا وايضاحا لا يحتمل متعلقه نقيضه بالقياس
الى المدرك اما التصور فظاهر واما التصديق فلانه اذا كان مطابقا جازما
لم يحتمله بالقياس اليه واذا فات شيء من الصفات احتمله والشارح المحقق
انما لم يحمل التعريف على هذين الوجهين اتباعا لما ذكره المص في شرح الاصول
من ان متعلق التمييز في التصديق الطرفان وان المعتبر نقيض التمييز
ولو اريد لا يحتمل متعلق ذلك التمييز نقيض تلك الصفة لم يرد عليه شيء
مما ذكر هذا واعترض ايضا على ما ذكره الشارح بان كل متصور لا يحتمل
غير صورته الخاصة فلو سلم ان للتصور نقيضا لمتعلقه لا يحتمل نقيضه
فلا معنى للنزاع في عدم النقيض واجيب بان هذا في المتصور بالكنه
لا في المتصور بالوجه فانه لو فرض ان اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك
بالفعل فلا شك ان الانسان المتصور باحدهما ان يتصور بالاخر على ان بناء شيء
على شيء في الواقع لا ينافي وجود مبنى اخر له في التقدير وبما ذكرنا من ان التمييز
في التصديق هو الاثبات او النفي كما صرح به الشارح في الحواشي يندفع
اعتراض الاستاد بان المراد من النقيض النقيض المصطلح كما يدل عليه قوله
وبهذا القيد خرج الظن الى اخره وبهذا يتم ان التصور لا نقيض له فحينئذ
تقول تفسيره للتعريف منظور فيه لان التمييز الذي هو اضافة بين المميز
والمميز ليست قضية حتى يكون له نقيض فان قلت الايجاب والسلب
من قبيل الكيفيات والتمييز من قبيل الاضافة فكيف يكون ايا منهما قلت
التمييز مجاز عما به التمييز ومما ذكرت قرينة المجاز بقي ههنا بحثان الاول
لا تناقض بين الاضافة فكيف يكون ايا منهما الادراكات الاثرى ان السلب
والايجاب يرتفعان عند الجهل البسيط والشك والمتناقضان لا يصح ارتفاعهما
فكيف يقال ان النفي والاثبات متناقضان الثاني انه ان اريد مما به التمييز

الذي

الذي جعل التمييز مجازا عنه نفس الصفة لم يصح قوله صفة توجب تمييزا اذ الشيء
لا يوجب نفسه وان اكتفى بالمغايرة الاعتبارية كان مخالفا لما نقل عنه في
الحواشي من ان المراد نقيض التمييز لا نقيض الصفة او المتعلق وان اريد امر
اخر يلزم تحقق امور ثلاثة الصفة والتمييز وشيء ثالث بينهما به التمييز ولا
يخفى بطلانه اللهم الا ان يجاب عن اصل الاعتراضات بمنع كون الايجاب والسلب
من قبيل الكيفيات فتامل **قوله** متنافيان صدقا وكذبا الا اذا اعتبرت
اخذ اللاانسان بمعنى السلب حتى تكون القضية المشتملة عليه موجبة سالبة
المحمول فيتنافى القضيتين كذبا ظاهر وان اخذ بمعنى المعدول كما هو الظاهر
ينبغي ان يقيد بوجود الموضوع والا فالموجبتان المذكورتان قد يرتفعان
عند عدم الموضوع ولو اقتصر على ذكر التنافي في الصدق لكان اظهر كما
في حواشي العضد **قوله** فانا اذا راينا من بعيد شبحا الى اخره قيل يرد
عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه فالمتصور
في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية الة لملاحظته ولا يخفى عليك
رجوعه الى ما ذكره الشارح فانه اذا حصل في الذهن من حجر صورة انسان
فالصورة الانسانية مرآة لملاحظة الافراد الانسانية في نفس الامر
ولا خطأ فيه وانما الخطأ في حكم الذهن بان تلك الصورة التي لملاحظة ذلك
الشبح المرئي فان هذا الحكم والحكم بان الحاصل في الذهن صورة انسان
كاللازمين لهذا التصور ولذا قيل ان النزاع في استلزام التصور للتصديق
محمول على غيرهما فان المطابقة ايضا من صفات الحكم والموصوف بها ههنا
هو الحكم الاخير وان كان الاول ظاهر الاندفاع بان الحكم المذكور قد صار
ملكة للنفس لا ان يكون من استلزام التصور للتصديق واعلم ان التصور
كما لا يتصف حقيقة بعدم المطابقة ولا بالمطابقة على ما هو التحقيق كذلك
التصديق على هذا التعريف اذ لا يخفى ان المطابق مثلا هو الايجاب والسلب
دون ما يوجبهما نعم يجوز ان يوصف بهما مجازا باعتبار متعلقه اللهم الا ان يراد
بالمطابقة ان يتعلق بما في نفس الامر فليفهم **قوله** قلنا نحن نعلم بالعادة
الى اخره يريد دفع ما يقال من ان ما تركب منه الحجر ان كان مخالفا في الحقيقة
لما تركب منه الذهب لم يكن هناك موضوع يصح ان يتوارد عليه هذان الوصفان
المتنافيان فليس الحكم على الجبل باحدهما محتملا لنقيضه نعم يمكن ان يعدم الجبل
ويوجد الذهب مكانه فيختلف الموضوع فلا تنافي بين الحكمين فلا احتمال للنقيض
ووجه الدفع انا ناخذ الموضوع ما هو قدر مشترك بينهما كالشاغل للمكان
الفلاني **قوله** فانها تحتمل النقيض ينبغي ان يصار الى حذف المضاف والمضاف
اليه على نمط قوله تعالى او كصيب اي كمثل ذوي صيب والمعنى فان متعلق
تمييزها يحتمل النقيض ليلائم ما حققه في التعريف من ان المعتبر عدم احتمال
المتعلق لنقيض التمييز وكذا الكلام في قوله والجواب احتمال العاديات
للنقيض الى اخره اي احتمال متعلق تمييز العاديات فليفهم **قوله** وانه مستمر

ثبوته في العلوم وقيل فيه بحث لان ما ذكره من مثال العلم العادي وهو قوله الجبل
المرئي فيما مضى لم ينقلب الا ذهبا يحتمل ان يحكم المميز فيه في الحال والمآل
بانتفاء الانقلاب نظرا الى قدرة القادر واما على تبديل صفة الحجرية الى الذهبية
او على اعدامه واعادة الذهب بدله سواء قصد فيه اظهار المعجزة او الكرامة
ام لا فالسؤال باق لتحقق الاحتمال بالمعنى الثاني لم لا يرتفع بايجاب العادة
حالا ومآلا لم يرد البحث فيه فالجواب الحق ان المراد عدم احتمال ان يتبدل
التمييز المتعلق بشيء ما دام ذلك الشيء ذلك الشيء وهو واقع في العلوم العادية
لبقاء موجب التمييز واما اذا تبدل المتعلق فيتبدل التمييز هو العلم وبقاؤه في
جهل فاحتمال ذلك التبدل غير قادح في عدم احتمال المراد كما في الضروريات
فان العلم بكون الكل اعظم من الجزء علم بديهي لكن ما دام الكل كلا والجزء جزءا
فاحتمال تبدله بتبدل الكلية والجزئية غير قادح فكذا فيما نحن فيه قوله
اذ المراد بها ما يقابل العينية قيل يرد عليهم انهم صرحوا بان الجزئيات العينية
تدرك عقلا كادراك زيد قبل رؤيته واحساسا كادراكه عند الرؤية ومقتضى
التعريف ان لا يعلم تلك الجزئيات واجيب بان مثل زيد اذا تعقل اخذ جزئيا
ضمنيا وعلى وجه كلي ضمنيا ولا يدرك قبل الرؤية الا على وجه كلي كما صرح به
في مباحث العلم فان قلت الامر في ادراكه بعد غيبته عن الحواس مشكل قلت
اجيب عنه بان المدرك في هذه الصورة امر جزئي وهو لا شيء محض عند
المتكلمين فليس من الاعيان بل من قبيل المعاني لكن لمطابقته للامر الخارجي
وكونه وسيلة الى معرفته بوجه ما اشبه الحال قوله ومن يرى انه من
قبيل العلم الى آخره قال شارح المقاصد في مباحث العلم والحق ان اطلاق العلم
على الاحساس يخالف العرف واللغة فانه اسم لغيره من الادراكات انتهى كلامه
ويؤيده ان البهائم ليس من اولي العلم في شيء منهما لكن هذا المؤيد يدل على
ان الادراكات الباطنة لا تسمى علما منهما ايضا لحصولها للبهائم فان ادراك
الجوع ونحوه حاصل لها بلا شبهة قوله مع الغنى الى آخره ليس معنى الغنى
ههنا ان في التعريف قيدا آخر يؤدي مؤداها ويقوم مقامها والا لكان التعريف
بدونها ايضا محتمل بالطرد بل انه لا يحتاج اليها اذ لا فائدة لها بل لها
مضرة والاقرب ان يقال الغنى بالنسبة الى الجزئيات الظاهرة لان المعاني
تقابل العينية الخارجية فيخرجها والاخلال بالنسبة الى الجزئيات الباطنية
كالعلم بآلامنا ولذاتنا قوله اذ يخرج منها العلم بالجزئيات اجيب بان من
قيد المعاني بالكلية مال الى تخصيص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات
كما هو المشهور فلا اخلال بالطرد وقد يدفع بان التخصيص امر حادث اصطلاحي
والمقصود تعريفها ماهية العلم وفيه منع لما مر اشرنا اليه فيما سبق فان مراد
المجيب تخصيص اطلاق لفظ العلم بحسب اصل اللغة كما يدل عليه ما نقلناه من
شرح المقاصد لا تخصيص ماهيته بعد ثبوت عمومها قوله بانه تمييز معنى
عند النفس فيه مسامحة لان العلم صفة العالم والتمييز صفة المعنى الذي هو معلوم

والقول

والقول بتمييزه عند النفس صفة العالم وان كان التمييز المجرد صفة للمعنى مدفوع
بما حققه الشارح في اوائل البيان في حواشي المطول فالمراد بما به التمييز المجرد صفة
للمعنى مدفوع بما اعني التمييز واعتمد فيه على ظهور المراد قوله والتجلي هو الانكشاف
التام فان قلت التجلي هو الانكشاف مطلقا فالتقييد بالتام عناية في التعريف
وذا غير جائز قلت لو سلم فالمتبادر من المطلق الكامل منه وحمل التعريف على
المتبادر مما يجب واعترض ايضا بان فيه جهالة لان تمامه عبارة عن اي شيء غير
معلوم والانكشاف بلا دغدغة حالا موجود في التقليد والجهل المركب والجواب
انه عبارة عما لا دغدغة فيه لا حالا ولا مآلا فان قلت انتفاء الدغدغة في
المآل لم يعلم قلت مما يعلم منه عدم احتمال النقيض بوجه من الوجوه قوله
ليتناول الظنيات اما لم يتعرض لما سوى الظنيات من التصديقات الغير اليقينية
كالجهل المركب وغيره مع تناول مطلق الادراك اياها لان شيئا منها لا يطلب الا بالنظر
من حيث هو كذلك كما سيجيء في المرصد الخامس من هذا الموقف وهذا القدر يكفي
وجها في عدم التعرض لها قوله ان خلا عن الحكم اراد بالخلو عن الحكم على تقدير
ان يفسر العلم بالحد المختار عدم اعتباره اياه قوله او نسبة خبرية الى آخره قيل
اطلاق النسبة الخبرية على مجرد النسبة الحكمية غير متعارف لجواز ان تكون
بعينها استفهامية وانت خبير بانه انما اطلقها على النسبة الحكمية فيما سوى
الانشائيات واما التي فيها فقد اندرج في قوله او انشائية فلا محذور قوله
كما اذا تشككت الى آخره فيه انه قد اخرج الشك من تعريف العلم على المختار
فكيف ادرجه ههنا في التصور مع دخوله في العلم على ذلك التعريف كما سبق اللهم
الا ان يقال الاخراج فيما سبق مبني على ما قاله الشارح في حواشي التجريد
وكان الشك عندهم يعني عند المتكلمين حالة وراء التصور والادراج ههنا
مبني على مذهب الفلاسفة والاقرب ان يقال الذي ادرج في التصور في صورة
الشك تصور ذات النسبة فلا مخالفة قوله ولا المجموع المركب الى آخره
اعترض عليه بعد تسليم تبادر المقارنة من عدم الخلو بانه لا يخرج مذهب الامام
لانه يصدق عليه انه ادراك مقارن للحكم اللهم الا ان يراد بالمقارنة اقتران
المعروض بالعارض فيخرج اقتران الكل بالجزء لكن لا ضرورة الى ذلك
وادعاء انه المتبادر من عبارة التقسيم والكلام مبني على هذا التبادر وقد لا يسلم
قوله اذا جعل الحكم ادراكا اما اذا جعل الحكم موجبا للادراك لا نفسه
كما على الحد المختار فلا يتأتى هذا القول كما لا يتأتى في القول بفعليته قوله
كما توهمه العبارات الى آخره قال الشارح في حواشي المطالع ولا عبرة بايهام
تلك العبارات فان اهل اللغة لا يفرقون بين القبول والفعل ويسمون
القابل اسم فاعل والمقبول اسم مفعول وفيه نظر اذ ليس الكلام في لفظ
الفعل والانفعال بل في مثل الاسناد والايقاع ولا شك ان اهل اللغة وضعوها
بازاء الفعل فلا يجوز استعمالها بطريق الحقيقة في الكيف والانفعال الا مجازا
وهذا كما انهم وضعوا بازاء الفعل نحو الكسر وبازاء الانفعال نحو الانكسار فلا

تقسيم العلم

تقريب لما ذكره نعم لو استدل على فعلية الحكم بان اهل اللغة يطلقون عليه
الفعل وعلى الحاكم الفاعل وعلى المحكوم به المفعول به لكان لما ذكره تقريب لما
ذكره **قوله** فالصواب ان يقسم العلم الى اخره فعلى هذا يلزم توقف التصديق
على خمسة اشيا **قوله** كما ورد في بعض الكتب المعتبرة قيل عليه قاسم العلم
الى القسمين المذكورين في بعض الكتب المعتبرة هو ابو علي بن سينا كما نقله
في شرح المطالع والحكم عنده ادراك لا فعل فما ذكره صلح لا عن تراضي
الخصمين والجواب ان مراد الشارح ان الصواب حينئذ ان يقسم مطلق
العلم الى القسمين المذكورين والشيخ انما قسم اليهما العلم التصوري لا مطلق
العلم كما صرح به الشارح في حواشيه على ذلك الشرح فان اراد ببعض الكتب
المعتبرة غير كتاب الشيخ فالامر ظاهر وان اراد كتابه فالضمير في ورد
راجع الى المذكور بطريق الاستخدام اذ المراد حينئذ ورد تقسيم من العلم
اليهما والكلام محمول على التنظير دون التمثيل واعلم ان هذا الجواب مبني
على ما ذكره الرازي في شرح المطالع من ان مراد الشيخ بما ذكره ليس الحصر
بل ان العلم يقع على احد وجهين ووقوعه على الوجه الثالث لا ينافيه وقد
يوجه كلام الشيخ بان الحكم باعتبار ذاته يسمى تصديقا وحكما وباعتبار حضوره
في الذهن يسمى تصورا فمراده بتصور معه تصديق نفس الحكم واطلاق
المعية بالنظر الى المغايرة الاعتبارية وبه يظهر انه يمكن رد قولهم العلم
اما تصور ساذج او تصور معه حكم الى هذا المعنى فعلى هذا يرجع تقسيم الشيخ
الى التقسيم المختار ويتم الحصر **قوله** ولا وجه له فعلا كان او ادراكا قال
رحمه الله اما اذا كان فعلا فلان المركب من الفعل والادراك لا يكون
ادراكا وعلما على ما هو المشهور واما اذا كان ادراكا فلبطلان الحصر
وايضا على التقديرين لا فائدة لاعتبار تركيب الحكم مع غيره لانه وحده يمتاز
عما عداه بطريق كاسب له هذا وقد يمنع بطلان الحصر بالتزام دخول الحكم
في التصور الساذج المقابل للتصديق فتامل **قوله** متمايزان بالذات
الى اخره قد يمنع ذلك ويدعى ان التمايز ليس الا بالعوارض واما الوجدان
فربما لا يقنع به الخصم **قوله** ولا يوصف بضرورة ولا كسب الى اخره فان قلت
التوقف على النظر والكسب يشمل علمه تعالى فاختصاص الضروري بالعلم
الحادث محل نظر قلت التقابل بين الضروري والنظري تقابل العدم
والملكة والاستعداد المعتبر فيه قد يكون بحسب الجنس كعدم البصر
بالنسبة الى العقرب كما سيأتي تحقيقه وعدم النظر من هذا القبيل فلا
يشمل علمه تعالى اذ لا تجانس بينه وبين علمنا على ان كلا منهما لا يخلو عن ايهام
الحدوث ولذا لا يوصف علم الله تعالى بهما **قوله** فهم منه انه لا يقدر عليه
مراد القاضي الى اخره فيه بحث لانا سلمنا ان هذا الكلام يفيد في العرف نفي القدرة
لكن مع عدم الحصول فاذا قيل فلان لا يجد سبيلا الى كذا يفهم منه انه غير حاصل
له او غير قادر على تحصيله فيجوز صدق التعريف عند حصول اصل الانفكاك

مع انتفا

مع انتفا القدرة اخراج له عن المتبادر **قوله** قلت لعله اراد باللزوم
الثبوت مطلقا الحق الصريح هو الجواب الثاني لان المجهول المطلق مبين
للمراد من عامله واما ارادة الثبوت المطلق من اللزوم فمن المجاز الخفي ه
قرينته والاولى ان يجتنب في التعريف عن مثله **قوله** موهما لا يكون
تحصيله مقدورا الا ان قيد الحصول مراد ههنا بقرينة جعل الضروري
من اقسام العلم الحادث **قوله** واذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك
عنه مقدورا مع الملازمة لجواز توقف حصول شي على اشيا بعضها مقدور
كالاحساس دون بعض فيصدق ان تحصيله غير مقدور وان كان تركه
مقدورا قيل ويمكن ان يكون السبب في عدول المصنف الى ما ذكره من التعريف
هذا وان لم يذكره الشارح لان قيل من شرط القدرة صحة تعلقها بالضدين
على السوا لانه مردود بما ذكره في المقصد السابع من النوع الرابع من الكيفيات
النفسانية من ان من احاط به بنا من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من
جهة الى اخرى فانه قادر على الكون في مكانه باجماع منا ومن المعتزلة
مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره اللهم الا ان يجعل القاضي خارجا
عن هذا الاجماع وقد يجاب عن المنع المذكور بان غير المقدور ينتفي مع انتفاء
المقدور فتكون العلة التامة للانفكاك عن العلم مجموع انتفا المقدور وغير
المقدور لا انتفا كل واحد منهما والا لزم التوارد المستحيل على ما سيأتي
ان شا الله تعالى والمجموع المركب من المقدور وغير المقدور لا يكون مقدورا
فالانفكاك في الصورة المذكورة لا يكون مقدورا اصلا وانت خبير بان دعوى
انتفاء غير المقدور البتة عند انتفا المقدور دون اثباته خرط القتاد كيف
وهذا مبني على ان حصول الامور الغير المقدورة بعد صرف الحاسة مثلا
فيكون التحصيل حينئذ ايضا مقدورا لما جرت عادة الله تعالى بايجادها
بعد صرف الحاسة المقدور لنا وان لم يكن ثم ايجاب كما ان العلم النظري
مقدور لنا لحصوله بعد النظر المقدور وان كان بطريق جري العادة
دون الايجاب والتوليد على ان زمان الحصول حينئذ معلوم وقولهم
لا يعلم متى حصلت مما يدل على مجهوليته **قوله** بل يتوقف على امور غير مقدورة
لا يعلم ما هي فيه بحث وهو ان الحكم على غير المعلوم بانه غير مقدور كيف يصح
مع جواز ان يكون للكسب طريق اخر غير النظر مقدور لنا وان لم نطلع
عليه فتامل **قوله** بخلاف النظريات الى اخره يرد عليه ان اعتبار القدرة
على التحصيل فيها ان كان بطريق المدخلية في الجملة عادة كما هو الظاهر
يلزم ان يكون العلوم كلها فيه مدخل لقدرة المخلوق وان كان على وجه الكفاية
والاستقلال فهو خلاف المذهب فان قلت بحثنا ان القدرة قد اعتبرت
على وجه الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة
والضروري ليس كذلك بل يتوقف على امور خارجية عنها وان توقف عليها
ايضا كما في الجملة قلت ان الكسبيات كما يتوقف على قدرتنا يتوقف على اشيا

[illegible]

[illegible]

ضرورية كالمبادي الضرورية مثلا على ان عدم العلم بتلك الاشيا بخصوصها
لا يستلزم العلم بالعدم فلا نسلم ان العلم بالكسبيات انما يحصل بمجرد قدرة
المخلوق وايضا كثير من العلوم الضرورية تحصل بمجرد التفاتنا المقدور لنا
كما يدل عليه تفسيره الانى للبديهي فيلزم ان يكون ذلك من الكسبيات
والتزامه ينافي ما سيجي من ان النظري والكسبي متحدان وبان صدقا اللهم
الا ان يمنع حصولها بمجرد الالتفات ويؤول ما سيذكره بما سنذكره **قوله**
فهو اخص من الضروري فيه بحث لان البديهي على ما عرف به ما يثبته
العقل بمجرد التفاته والتفات العقل مقدور والضروري غير مقدور
فبينهما تناف ظاهر اللهم الا ان يمنع كون الالتفات مقدورا بنا على انه
لو كان كذلك لاحتاج الى التفات اخر وهلم جرا او يقال الامور البديهية
الحاصلة بالالتفات الكاين في وقت دون وقت موقوف على امور غير
مقدورة ايضا وقوله من غير استعانة بجنس الى اخره كالتفسير لقوله
بمجرد التفاته اليه وغيره في قوله من غير استعانة بجنس وغيره محمول على
الغير من الامور المقدورة كالنظر والتجربة فتامل **قوله** بالقدرة الحادثة
هذا القيد لزيادة التوضيح لا للاحتراز عن العلم القديم لخروجه بالمقدور
بحصوله سوا اريد بالعلم القديم الصفة القديمة او متعلقاتها اما على الاول
فلانها بطريق الايجاب كما سياتي ان شا الله تعالى واما على الثاني فلما
صرحوا به من وجوب تعلقها بكل ما يجوز تعلقها به **قوله** فهو ما يتضمنه
النظر الصحيح اي هو علم يتضمنه النظر الصحيح بطريق ان يترتب عليه فلا
نقض بالمقدمات وبهذا القيد يخرج العلم الضروري الحاصل عقب النظر لان
المراد بالتضمن هو الحصول الكلي القطعي فلا يبطل طرد التعريف بالضروري الحاصل
عقيب النظر كالعلم بان لنا لذة من هذا النظر لكن يرد على القاضي العلم بالعلم
الحاصل عقيب النظر فان الاول لا ينفك عن الثاني عندهم كما سياتي في
موقف الاعراض الا ان يلتزم كونه نظريا كما نقل عن الرازي ولا يخفى بطلانه
او بقيد الترتيب بوجه مخصوص **قوله** لاحتياجها الى مجاهدات شاقة
الى اخره قد يناقش بان الاحتياج الى ما ذكر يقتضي صعوبة الحصول لا تعذره
ليخرج عن القدرة ولهذا جعلوا القدرة مبدا المعنى في الحيوان به
يمكن ان يصدر عنه افعال شاقة بل التوجه التام المستتبع للالهام استتباعا
عاديا كاستتباع النظر للنتيجة على ما هو طريق حكما الهند طريق مقدور
ايضا وسياتي تتمة لهذا الكلام **قوله** فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر
الصحيح مبني على ما اشرنا اليه من ان التوقف على الامور الغير المقدورة
معتبر في البديهيات اعتبارها في الحسيات **قوله** ضروري بالوجدان
ان قلت الوجدان ليس بحجة على الغير قلت المنكر اما معاند يجحد الحق مع عرفانه
فيعرض عنه لان المكابرة تسد باب المناظرة واما جاهل بمعنى ما انكره فيفهم
معناه ليرجع الى وجدانه ويعود عن انكاره كذا ذكره الشارح في حواشي شرح

المختصر

المختصر وبهذا يعلم ان التشبث بالوجدان تارة تسمع في باب المناظرات واخرى
ترد بانه ليس حجة على الغير وكان السر في ذلك ان الاحكام متفاوتة جلا وخفاء
فيدور عليه القبول وعدمه ومن هنا تراهم يردون دعوى الضرورة تارة بانها
لا تسمع في محل النزاع واخرى يدعونها ويعدون انكارها مكابرة كما يظهر
للمتدرب في مباحثهم ثم من العلوم انما نحن فيه من المقام الذي يقبل **قوله**
واذ لولاه لزم الدور او التسلسل هذا الاستدلال على المدعى بعد النزول عن
دعوى الضرورة الوجدانية او تنبيه على الحكم الضروري وبالجملة الغرض
منه الزام الخصم ايضا فان حصوله بادعا الضرورة الوجدانية محل خفا
هذا فان قلت لزوم الدور او التسلسل انما يظهر على تقدير نظرية مطلق
التصور والتصديق واما على تقدير نظرية كل افراد العلم المفسر بالحد المختار
فلا يجوز ان يكون التصديقات اليقينية نظرية وتكتسب من الظنيات
الحاصل بالبديهة اذ لا شك ان تراكم الظنون قد يفيد اليقين كما في العلم اليقيني الحاصل
بالتواتر قلت النظر في العلم لا يفيد الظن وفاقا كما صرح به شارح المقاصد
في مباحث النظر واعلم ان الشارح ذكر في بعض كتبه ان لزوم الدور
او التسلسل انما يتم في التصورات مطلقا وفي التصديقات لو امتنع اكتسابها
اكتسابها من التصور وفيه بحث لان التصديق بمناسبة المبادي للمطالب
مما لا بد منه وهو نظري على تقدير نظرية جميع التصديقات فلو جوز اكتساب
التصديق من التصور لكان لزوم احد المحالين بالنظر الى التصديق
بالمناسبة بحاله فيتم الدليل في كلا القسمين **قوله** وقد يقال اراد الى
اخره فان قلت لعل المعترف بمطلق المعلوم ينكر معلومية هذه القضايا
التي استند الدليل اليها فلا يتم دليلنا حجة عليه حينئذ فلا وجه لحمل كلام
المصنف على هذا القيل قلت مدار نفي معلومية هذه القضايا كسبية
الكل ليس الا فالمعترف بمطلق المعلوم على تقدير كسبية الكل كيف ينكر معلومية
هذه القضايا المذكورة في الاستدلال **قوله** بالضرورة الوجدانية
دفع لما يتوهم من ظاهر قول المصنف بعضه ضروري بالوجدان وبعضه نظري
بالضرورة من ان الثاني ليس بالوجدان وتنبيه على ان مراده بالضرورة
هو الضرورة الوجدانية وفي اختلاف العبارة في الوجدان الذي وقع دون
العكس نكتة وهي ان ضرورة البديهي بادراك عدم النظر فهي انسب
بالوجدان الذي هو ادراك الباطن وضرورة وجود النظري بتحقق وجود
النظر الذي هو انسب بادراك العقل او الحس الظاهر الذي يعرف
مبادي النظر على ان في العبارة الاولى حذرا عن بشاعة التكرار اللفظي
اللفظي وفي الثانية رعاية لحسن المقابلة **قوله** بتاويل الطرايق
وجه التاويل ان الواجب في العبارة اربعة لان المذكر بالتا فالمذاهب
بالجمع المونث وهي الطرايق لانها جمع طريقة قال في شرح اللب واعلم
ان لحوق التا بهذه الاعداد وعدم لحوقها انما يكون بالنظر الى واحد

اعتبار

المعدود لا الى لفظ المعدود فان كان المعدود جمعا واحده مونثا غير العلم
حذفت التاء منها نحو ثلاث نسوة وعيون وان كان مذكرا اثبت التاء
سوا كان في لفظ الجمع علامة التانيث كاربعة حمامات في جمع حمام اولم يكن
قوله اي توقف بعض من الكل الى اخره يريد ان ضمير توقفه ليس براجع
الى الكل لحصول بعض العلوم بلا توقف في النظر ورجوعه الى الكل من حيث
هو كل بعيد وكذلك الى المحمول اعني الضروري كما ظن لان المراد به هو المفهوم
قوله قال الامام الرازي الى اخره يشير بنقله الى ضعف ما وقع في بعض
نسخ الكتاب بعد قوله وبه قال ناس وهو قول الامام الرازي ووجه ضعفه
ظاهر من كلام المحصل وكلامنا فيه لد لالتهما على ان مراد الامام
بالضروري معنى القطعي لا ما يقابل النظري **قوله** او ارادوا الى اخره
الفرق بين المرادين بحسب الظاهر ظاهر لان الاول يشير اشارة
واضحة الى جواز حصوله بغير النظر بطريق خرق العادة والثاني لا يشير
اليه كذلك بل يجامع توقفه عقلا على نظر ما ظاهرا وان كان لا يستلزمه
وهذا القدر من الفرق لا ينافي الحكم بان كلا منهما مذهب اهل الحق لان
عدم الاشارة الى الشي ليس اشارة الى عدمه فتامل **قوله** بل كل ما يحصل
منه الى اخره قيل لم لا يجوز ان يحصل شي منه بطريق ان يرتب اشيا ليرى
انه هل يودي الى الشي ام لا فيتفق ان يودي الى تصور مخصوص نعم يمكن الالزام
لمن يقول بالطلب **قوله** لان المطلوب التصوري اما شعور به الى اخره
قيل عليه انه منقوض باكتساب التصديق مع جريان الدليل فيه اجيب
بان ما يتعلق به التصديق كالقضية او النسبة معلوم بحسب التصور
فلا يمتنع التوجه اليه مجهول بحسب التصديق فلا يمتنع طلب حصوله
وهذا بخلاف التصور فان ما يكون مجهولا بحسب التصور يكون مجهولا
مطلقا اذ لا علم قبل التصور وحاصله ان متعلق التصديق يجوز ان يتعلق
به قبل التصديق علم هو التصور بخلاف متعلق التصور **قوله** بكنهه
ولا بشي يصدق عليه الواقع في بعض نسخ المتن ولا بشي بالباء الجارة ولهذا
قدر الشارح لفظة بكنهه تعيينا لما عطف عليه قوله ولا بشي وفي بعض
النسخ ولا شي بالرفع عطفا على ذاته فيتوجه على ظاهره انه يشعر بعدم
الفرق بين العلم بالوجه والعلم بالشي من ذلك الوجه لانه جعل تصور
الوجه الصادق على الشي منافيا للمجهولية المطلقة وليس المنافي له
الا تصوره ولو بوجه والتوجيه ان مراده شي مما يصدق عليه من
حيث انه يصدق عليه فيتم التقريب **قوله** فان الوجه المجهول فرضنا
هو الذات والحقيقة الى اخره قال الشارح في شرح المقاصد هذا تحقيق
لما هو المهم اعني امكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة وتنبيه على ان
مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشي بحقيقته وقصد
اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا التعريف وفي المتن عليه

بحث

بحث ظاهر اذ اكتساب بعض العوارض للشي بعد معرفة حقيقته قد يكون
من حيث انه الة لملاحظته ومراة لتعرف حاله فيكون المطلوب دون التصديق
وكون التصور بالعارض انقص من التصور بالكنه لا ينافي كون الاول
مطلوبا قد يتعلق به الغرض دون الثاني والاولى ان نفسر جهة المجهولية
للذات لكونها اغلب وانسب لمن هو بصدد معرفة حقايق الاشيا فلذا
حمل الشارح الذات في عبارة المصنف على الحقيقة ولم يحمله على ذات المطلوب
حتى يشمل انواع التعريفات كما سياتي مثله على ان فيه تنبيها على الوجهين
قوله احد الوجهين جز في كون احد هما جزا كناية في ان المقام
ههنا غير واقع موقعه فلهذا اقتصر عليه والا فيجوز ان يكون كلا الوجهين
جزا **قوله** قياسا مقسما القياس المقسم على صيغة المفعول قياس اقتراني
مركب من منفصلة وحمليات بعدد اجزا الانفصال والتاليفات بحيث
الحمليات واجزا الانفصال متحدة النتيجة وكانه انما يسمى مقسما لان الحمليات
مقسم على اجزا الانفصال **قوله** اذ العكس المستوى بعكس نقيض الى اخره
لا يخفى عليك ان عكس نقيض كل منهما اي عكس نقيض الاخر فلا حاجة الى اعتبار
الانعكاس بالعكس المستوى وكانه اراد ان يثبت التنافي بصريح احدى المقدمتين
واعلم ان لعدم صدق الحمليتين معا وجها اخر غير ما ذكره المصنف وهو ان
عكس نقيض كل واحدة منهما ينتظم مع عين الاولى قياسا منتجا للمحال
فيقال مثلا كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وكل غير مشعور به يمتنع
طلبه فينتج كل ما لا يمتنع طلبه ٢ يمتنع طلبه وعلى هذا **قوله** وهذا اخص
من نقيض الثاني لان نقيض الثاني سالبة لا يحتاج الى وجود الموضوع
وهذا معدول تحتاج اليه **قوله** مما لم يقم عليه برهان اي على زعمهم والا فقد
ايد الشارح طريقة المتقدمين ودفع عنها الشبهة التي اوردها الكاتبي
وههنا بحث وهو ان المتاخرين استدلوا على ان الموجبة لا ينعكس موجبة
على طريقة القدما لعدم اللزوم في بعض المواضع لكنا نعلم انها تنعكس اليها
بالمعنى العرفي في بعض المواد فان قولنا كل انسان حيوان يستلزم قولنا
كل ما ليس بحيوان ليس بانسان اطلق عليه العكس في الاصطلاح ام لا بل
هو عكس اصطلاحي كما صرح به الشارح في بعض مصنفاته واستدل بصدق
التعريف عليه والانعكاس فيما نحن فيه متحقق فيكفي في اثبات مطلوب المراعي
فالحق ان الجواب هو الثاني واما اعتراض صاحب الكشاف عليه وجواب
الرازي عنه فليطلب من شرح المطالب **قوله** اي المفهوم التصوري الخ
فسر الماهية بهذا وان كانت شاملة للمفهوم التصديقي لان النزاع في
المفهوم التصوري فان قلت ماهية الشي ما به الشي هو هو سوا وجد
الفاهم او لم يوجد وعلى تقدير وجوده فهم او لم يفهم فكيف عرفها بالمفهوم
قلت اراد بالمفهوم ما من شانه ان يتعلق به الفهم لا المفهوم بالفعل
قوله فلان جميع الاجزا نفسها فان قلت التعريف بالجز لا يتناول التعريف

بجميع الاجزا لانها نفس الشي لا جزؤه وحمل الجزء على ما ليس بخارج لا يلايم جعله
قسيما للتعريف بالنفس قلت اراد بالتعريف بالجزء ان يكون الجزء مذكورا
في التعريف صراحة فيتناول التعريف بجميع الاجزا ويقابل التعريف بالنفس
فتامل قوله اي وعرف للجزء الخارج هو منه صرف العبارة عن ظاهرها
دفعا لما يقال الذي سيبطل هو التعريف بالخارج لا للخارج قوله فلابد
ان يعرف جزا منها اذ بعض لو لم يعرف شيا من الاجزا بان كانت باسرها
معلومة او بان تبقى مجهولة كما كانت لم يكن ما فرضناه معرفا سببا
لمعرفة الماهية وموصلا الى تصورها فلا يكون معرفا اذ لا معنى للمعرف
الا الموصل قوله واما غيره فيلزم التعريف بالخارج فان قلت
الجزء المعرف وان كان غير المعرف خارجا عنه لكن يجوز ان يكون ذلك الجزء
المعرف مركبا من المعرف وغيره فلا يلزم التعريف بالخارج وان الخارج على ان
الغير لا يطلق على الكل بالنسبة الى جزئه ينفي الاحتمال المذكور خارجا
عن التقسيم قلت لم يلتفت اليه لانه ينتقل الكلام الى تعريفه
للمركب فيلزم الانتها الى تعريف الجزء لجزء خارج هو عنه واما القول بجواز
ان يكون المعرف هو المجموع من حيث هو مجموع لا شي من اجزائه فهو الجواب
الحق على ما سياتي والكلام الان في تقرير الاعتراض قوله والعلم
بذلك الاختصاص الى اخره فيه نظر لان الحد الاوسط ليس مكررا ظاهرا
ولو قال الا اذا علم شموله لافراده دون شي مما عداها لم يرد هذا قوله
واجاب عنه بعض المتاخرين الخ فيه يمكن ان يجعل هذا الجواب معارضة
لعدم جواز التعريف بجميع الاجزا لا منعا وسندا والا لكان الكلام الاتي
عليه كلاما على السند ثم ان منع النفسية وان لم يستلزم جواز التعريف
بالجميع لجواز وجود مانع اخر لكن لما جعل المستدل علة عدم الجواز هو
النفسية فاذا منعت لزم الجواز بالنسبة اليه ويمكن ان يجعل نقضا
باحد المعنيين وهو استلزام الدليل الذي اقيم على عدم جواز التعريف
بجميع الاجزا على تقدير صحته المحال وهو تقدم الكل عليه قوله فان
اراد هذا المجيب الى اخره اشارة الى ان المعطوف عليه لقوله وان اراد
الاجزا المودية الى اخره محذوف ومثله غير عزيز في التركيب لكن القول
بالجزء الصوري راي الطوسي ومن تبعه ومختار الشارح ان الصورة
الاجتماعية ليست بجزء لا من المحدود ولا من الحد كما ستطلع عليه بل
شرط قوله والكلام فيه لان الجواب على اختيار الشق الاول من الشق
الثاني وهو ان التعريف بجميع الاجزا والتعريف به حد تام قوله
يعني ان تلك الصور المجتمعة الى اخره لما كان ظاهر كلام المص يفيد
القدح في كون مجموع الاجزا امرا يستند حصوله حصول امر اخر هو الماهية
وليس المتبادر من كلام الارموي ذلك بل ان يكون تصور الاجزا
امرا يوجب حصول امر اخر ؟ تصور موضوع المجموع اعني الماهية

وجه الشارح كلام المصنف بحيث افاد القدح في ذلك المتبادر حيث قال
يعني ان تلك الصورتين المجموع بقوله من التصورات والماهية بقوله
اي تصورها والمقصود بذلك دفع اعتراض شارح المقاصد واشار بقوله
بل عينها الى ان المقصود الاصلي ههنا وان كان تصور الماهية الا انه
عبر عنه بالماهية تنبيها على اتحاد العلم والمعلوم قوله فكما ان جميع الاجزا
الى قوله امر خارج عنها لازم لها فيه بحث لان الاجتماع لما كان خارجا
عن الماهية لازما لها امر لا تكون الماهية مجموع الجنس والفصل فقط واذا
كانا حاصلين يكون الماهية حاصلة من غير اثر للنظر والاكتساب اذ لا شك
في حصول الشي عند حصول جميع اجزائه فما معنى ما سيذكر في تحقيق
الاكتساب من ان هذا المجموع انما حصل بالكسب الذي هو جميع تلك الاجزا
وترتيبها قوله وسنراه الى اخره قيل فايدة هذا الكلام هي النقض
الاجمالي على المتمسك الثاني بانه لو صح بجميع مقدماته لما تخلف الحكم ولكن
الحس شاهد بالتخلف فليس بصحيح ففيه ان النقض انما يصح لو لم يتغير
الشبهة لجواز ان يكون الخلل عارضا بعد التغير فينتقض المغير لا الاصل
على ان التغيير في حد كانه اخرج عن الاصل بالكلية فقوله بتغيير ما ليس
كما ينبغي الا انه لما اراد ترويج النقيض ناسب له ان يفعل ذلك واعلم
ان مبنى المغلطة الناسة وهذا الطرد هو ان الاجزا تحصل الكل والكل
مرتب عليها يحصله ذهنا كان كما في التعريف او خارجا فتامل قوله
وبحثنا رانه الى اخره لا يخفى ان القدح في بعض مقدمات الاستدلال المذكور
كاف في دفعه الا انهم لما جوزوا التعريف بجميع الاجزا وبالبعض وبالخارج
احتاج الى التفصي عن الاشكالات كلها قوله الا ترى ان الجزء الصوري
الى اخره قيل اراد به ما هو بمنزلة الجزء الصوري من الجمع والانضمام اللازم
له لا حقيقة كما هو المشهور فلا ينافي ما ذكره قبيل هذا من ان الاجتماع
خارج عن المركب الخارجي وما صرح وما صرح به في اول الموقف الرابع
من ان الهيئة الاجتماعية خارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها وقيل
وقيل هذا على المشهور وما ذكره في الموضعين على التحقيق قوله عاد
الاشكال بجذافيره جذافير الشي اعاليه ونواحيه ويقال اعطاه الدنيا
بجذافيرها اي باسرها والواحد جذفار واراد بالاشكال الاشكال المتعلق
بالتعريف بالخارج وهو لزوم الدور واحاطة الذهن بما لا يتناهى
لا الاشكال المتعلق بالتعريف بمطلق التعريف حتى يرد ان الغرض انه
معرف بغيره فلا يحسن ان الغير اما نفسه او غيره او جزؤه او خارجه قوله
فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما الى اخره فان قلت
معرفة الاختصاص تقتضي كون ذلك الوجه مختصا فينتقل الكلام الى
معرفة اختصاصه فيدور او يتسلسل قلت المجيب انما سلم وجوب
معرفة الاختصاص في المعرف لا في كل وجه فتامل قوله ان كانت

حاصلة ضرورة ولا يخفى استدراك قيدا لضرورة وعدم اندفاع هذا
الاستدراك بتوجيه الشارح الا انه من قبيل تعيين الطريق عند المص
كما سيذكر مثله فى موقف الجوهر **قوله** او ينتهى الى ما حصوله ضرورى
واذ لا انتها اليهما فانه الفرض نعين التسلسل المحال وفيه المطلوب
وبهذا سقط ما يقال ليس للانتها الى ما حصوله ضرورى معنى لان
المفروض ان الامور الداخلة والخارجة الماخوذة فى المعرف كلها
كسبية وليس لها اختصاص بمعرف دون معرف اخر بل الكلام فى التحصيل
التصورى مطلقا واما ما يقال فى جوابه من جواز كون الداخلة كلها نظرية
منتهية الى الخارجة الضرورية او بالعكس فالمحكوم عليه بالنظرية
مثلا كل واحد من الداخلة على حدة والخارجة على حدة لا المجموع المركب
منهما ففيه بحث لان الاعتراض المذكور فى المتن على كل من الجوانب
بانفراده وهو اختيار ان التعريف بالاجزاء الداخلة واختيار انه بالخارجة
وهذا الجواب انما يتم اذا كان اصل الجواب باختيار ان التعريف بالامور
الداخلة والخارجة هذا والاظهر ان يقال الكلام فى كل معرف مخصوص
على حدة ولذا ذكر الانتها الى الضرورى فتامل **قوله** فاذا استحضرت
ولوحظت قصدا هذا الجواب يتاتى فى المركب ايضا لكن عند مندوحة
واعلم ان التعريف بالمعانى البسيطة انما يتصور فى التعريف بالخارج
او ببعض الاجزا اذ المعنى البسيط المعرف ... والا لزم تعريف
الشئ بنفسه ولا تفصيل فيه ليمكن اعتبار المغايرة بالاجمال والتفصيل
فليس هناك الا ان تكون الماهية غير ملحوظة قصدا وتلاحظ قصدا
وتسمية هذا القدر كسبيا واعتبار معرف ومعرف مما لا يرضى به احد
قوله لا يعلم التكليف قطعا الى اخره فيه عليه الكلام فى العلم المفسر
بالحد المختار كما اشير اليه قوله ولان العلم بوقوع التكليف الى اخره فيرد
انه لم لا يكفى الظن او التقليد وايضا الضرورة لا تستلزم الحصول
فيلزم ان لا يكلف من لم يحصل له ما يتوقف عليه التكليف فان قلت
اذا كان الموقوف عليه ضروريا يكفى للتكليف بالتنبيه عليه قلت
له عدم الاصغا حينئذ فتامل **قوله** والجواب ان الغافل الذى لا يجوز
تكليفه اجماعا الى اخره فان قلت قيد الاجماع مناف لقوله ولا علم
الثانى عندنا بالدلالة لتريخ عدم الاجماع فى الثانى قلت المراد ان
الغافل الذى لا يجوز تكليفه اجماعا لا يخرج عن احد المذكورين لان
كلا منهما لا يجوز تكليفه اجماعا حتى بنا فيه فتامل **قوله** فلو توقف
وقوعه على العلم به لزم الدور وقد يدفع الدور بان يدعى ان الحائط
ومتبعة هو ان الموقوف عليه لوقوع التكليف هو التصديق بامكان
التكليف وهو لا يتوقف على الوقوع بل الامكان الذى ليس الوقوع شرطا
لثبوته فلا دور وانت خبير بان تطبيق عبارة الكتاب على هذا

وان

وان امكن بحمله على حذف المضاف فى قوله لا يعلم التكليف اى لا يعلم امكان
التكليف الا انه لا يتم حينئذ قوله لان من لا يعلم هذه الامور لا يعلم
امكان التكليف لان العلم بامكان التكليف لا يتوقف على تحقق التصديق
بالامور المذكورة بالفعل وانما يتوقف عليه العلم بوقوع التكليف
بالفعل فتدبر **قوله** ويبطله ما مر من شهادة الوجدان الى اخره
فان قلت شهادة الوجدان وحديث الدور والتسلسل انما كان فى
النظرى الذى يحتاج الى النظر لا فيما نحن فيه وغيره من التجربيات والحدسيات
وغيرهما فلا ابطال بالشهادة ولزوم الدور والتسلسل على تقدير
كون الكل نظريا بالمعنى الذى لا يظهر بالاحتجاج ممنوع قلت لعل الجهمية
زعموا ان الكل نظرى بالمعنى المذكور فيما سبق المقابل للضرورى توهما
منهم ان الضرورى ما لا يجد النفس الى الانفكاك عنه سبيلا وما من علم
الا والنفس خالية عنه فى مبدا الفطرة فيرد عليهم اولا بان مدعاهم اعنى
نظرية الكل بالمعنى المشهور يكذبها الوجدان وثانيا بان دليلهم لا يفيد
ذلك وقد يقال النزاع لفظى وان مرادهم بالضرورى الذى نفوه بالكلية
ما لا يتوقف على امر اصلا وبالنظر الذى اثبتوه ما يتوقف على شئ فى الجملة
فتامل **قوله** فى اثبات العلوم الضرورية اى اثبات انواعها ولا بد من
هذا الاثبات لان بعض المطالب معينة الى بعض معين منها والبعض
الاخر الى البعض الاخر فلا يكفى اثبات مطلقها بل يحتاج الى اثبات اقسامها
ليصح الاحتجاج فى مطلوب مطلوب فلا يرد ان هذا قد علم مما سبق حيث
بين ان الكل ليس بنظرى على ان الاثبات يجوز ان يكون من الثابت
وهو انما يحصل بدفع شبه الخصم **قوله** والحدسيات قيل ادراج الحدسيات
فى الحسيات التى للحس الظاهر دخل فيها محل بحث لان بعض الحدسيات
بالنسبة الى بعض الاشخاص نظرى بالنسبة الى اخر مع ان النظريات
انما تحصل من مقدمات لا دخل للحس فيها وبالجملة من له قوة قدسية
تحصل لهم العلوم بالحدس مع انه لا دخل للحس فى بعض العلوم قطعا
والجواب اولا ان الكلام فى الضروريات العامة ولا حدس للعامة
الا وتقدم الحس عليه مثل الحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس
وثانيا ان ما ادخلناه فى الحسيات من الحدسيات هو الذى للحس مدخل
فيه والبعض الاخر مندرج فى البديهيات لانه فى حكم الاوليات كالقضايا
النظرية القياس فى ان العقل لا يحتاج الى نظر فتامل **قوله** الى الاوليات
وجه التفسير ان البديهى بمعنى الضرورى يعم الكل وكون نظرية القياس
فى حكم الاولى بنا على ان الوسط لما لم يفارق تصور الطرفين فكانه
لا احتياج هناك للعقل الا الى تصور الطرفين **قوله** اما الحسيات
فاذا تثبت الاشتراك قال الاستاذ المحقق قد اشتبه الكلام واضطرب
ههنا وفى المقصد السادس من المرصد السادس فى بيان الضروريات

وذلك انه قال المصنف ههنا كما هو المشهور ان الوجدانيات لعدم الاشتراك
فيها لا يقوم حجة على الغير ثم حكم الشارح على غيرها انها العمدة في العلوم
لكونها حجة على الغير اما البديهيات فمطلقا واما ساير الاقسام فاذا
تثبت الاشتراك في الاسباب ولقايل ان يقول فاذا ثبت الاشتراك
في الوجدانات لم لا يقوم حجة على الغير فان قلت الاشتراك في الوجدانيات
مما لا يعلم قطعا قلت كذا غيره سيما الحدس واعلم ان هذا انما يرد على
ما حمل الشارح رحمه الله كلام المتن عليه حيث فسر قوله لانها غير
مشتركة بقوله اى غير معلومة الاشتراك يقينا فهم منه انه يجوز
الاشتراك فيها وكذا قوله فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه
ما وجدنا واما اذا حملناه على ظاهره وقلنا الوجداني ما يجده الانسان
من نفسه كجوعه وعطشه واما ما يدرك من غيره مثل خوف وغضب
فاما بالاستدلال بالاثار واما من قبيل الوهميات فلا يرد والظاهر
ان الحق هذا ولهذا صرح الامام والمصنف بانها غير مشتركة ويقولون
في التمثيل كعلمنا بخوفنا وغضبنا ثم قال الشارح في ذلك المقصد
اعلم ان العمدة في هذه المبادى بالاوليات ثم القضايا الفطرية
القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات واما المجربات والحدسيات
والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة
له على غيره الا اذا شاركه في الامور المقتضية لها فلا يمكن ان يقنع جاحدها
على سبيل المناكرة هذا كلامه هنالك وفيه ان ظاهره يقتضي ان تكون
الوجدانيات من العمدة وحجة مطلقا لاندراجها في المشاهدات
وان يكون الحدسيات حجة على الاطلاق لعده اياها في مقام يلزم ما اشترط
فيه المشاركة في الاسباب مع تصريحه ههنا بانها ايضا مشروطة
بالاشتراك وجعل التجربيات والحدسيات والمتواترات ههنا عمدة
وحجة على الغير اذا ثبت الاشتراك في الاسباب واخرجها هناك من
العمدة وصرح بانه لا يمكن اقناع الجاحد لها وبعض المحققين خص الحكم
بعدم الحجية على الغير بالمجربات والحدسيات فدفع الاشتباه ورفع
الاختلاف عن الكلام يفتقر الى تكلف بليغ الى ههنا كلام الاستاذ
وسيجي منا زيادة تفصيل للمقام ان شا الله تعالى قوله باعتبار
فنون لها معًا الخ يريد ان حصر الاحتمالات العقلية في الاربع فهذا
الاعتبار لا مطلقا لوجود احتمالات اخر باعتبار دخول بعض احدهما
مع كل الاخر ومع بعضه قوله ليس بمجرد الحس والالما وقع الغلط
في احكام الحس قيل احتجاجهم المذكور بظاهره لا يلايم حمل مدعاهم
على هذه الارادة قوله لان الحس لا يدرك الى اخره لان حكمه لما كان
يغلط في الجزئيات كثيرا كما سيجيء فلو فرض ادراكه لجميع الجزئيات
حتى الافراد المتوهمة ايضا لم يكن حكمه الكلي يقينا قوله فلا يتميز عند

الراي

الراي جرم النار عن الهوى المستقصي فالاقرب على هذا ان يجعل المثال المذكور
من باب ظن الشبيه بالشي ذلك بدلا الشي وان جاز عده من باب روية
الصغير كبيرا ايضا لا يخفى قوله على هيئة مخروط المخروط شكل مجسم يحيط به كما هو
دايرة هي قاعدته وسطح مستدير يرتفع منها التضايق الى نقطة هي راسه قوله
بحسب صغر زاوية راس المخروط كلامه يدل صريحا على حدوث زاوية الروية
عند الحدقة وهو المشهور ولكن لا يخفى في الابصار بالانطباع في الجليدية تروا الا
راي شي واحد شيئين لانطباع صورته في جليدتي العينين بل لا بد من تادى
الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين والى الحس المشترك لا بمعنى انتقالها
اليها اذ لا يجوز انتقال العرض بل بمعنى ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان
الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك كما
ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعدادا يفيض به صورته على الجليدية
ولوجوب تادى الصورة الى الملتقى قال في بيان سبب روية الواحد كثيرا
وقعت الخطوط الشعاعية على المرئي من محاذاة واحدة من ملتقاهما لا لان
زاوية الروية تحدث عن الملتقى كما ظن بقي ههنا بحث وهو ان قوله روية
الاشيا على القول الاظهر انما هي بخروج الشعاع الى اخره يشعر بان سياق
كلامه على مذهب الرياضيين وحديث الزاوية انما يناسب مذهب الطبيعي
اعني القول بالانطباع لا الرياضيين القايلين بخروج الخطوط الشعاعية انما
يتفاوت الروية على ما زعموا من ان ما بين الخطوط من المرئي ليس
مدركا وكلما كان المرئي ابعد كان الانفراج فيما بين الخطوط اكثر فالمدرك
من المرئي اقل فيري لذلك اصغر فان قلت ليس مراده خروج الشعاع
حقيقة بل توهم ذلك اعانة على تصور مقدار الزاوية التي يرتسم فيها
صورة المرئي قلت لا يخفى على ان المصنف ان عبارته لا تساعد هذا
المعنى فليتامل قوله فالزاوية التي ضلعاها اقصر الى اخره هذا
انما يلزم اذا كان الضلعان متساويين واما اذا لم يكونا متساويين فيجوز
ان تكون الزاوية مساوية او اصغر وان كان ضلعاها اقصر قوله وبعد
ذلك ينمحي اثره فلا يرى اصلا الظاهر من سياق كلامه هنا ان المحي ان انمحا
الاثر وانتفا الروية بالكلية بعد انطباق بعض الخطوط الشعاعية على
بعض وانعدام الزاوية بالكلية والمفهوم من كلامه في بحث الروية من الالهيات
ان انعدام الروية لغاية ضيق الزاوية وكونها كالمعدومة قوله
يتلاقيان تلاقيا صليبيا يعني كهيئة الدال التي ظهر الاخر هذا مذهب جالينوس
وقيل التلاقي على سبيل التقاطع الصليبي قوله من محاذاتين الى اخره
فلا يلتقي موادهما في الحس المشترك على موضع واحد بل يوقع احدهما
حينئذ غير موقع الاخر فينقلان المرئي الى الموضعين منه فيرى اثنين ومنه
بحث فانه اذا كان قدامنا جسمان احدهما على مسافة خمسة اذرع والثاني
على مسافة ذراع مثلا وكان الثاني بحيث لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا

هذا وقيل سبب ادراك العينة في الما اكبر مما هي عليه في نفس الامر
ان الشعاع اذا وقع على سطح الما اضطرب الما فبعضه يقع
على خط مستقيم وبعضه على خط غير مستقيم
اطول فادركها من كونها في الاعينية ومن سطح الما
كان الزمن المتخلل بين الادراكين قليلا لا يتميز على الحس
بين المدركين

احدهما على الظهر

الى الاقرب وجمعنا البصر عليه وقصدنا بالنظر كانا لانتظر الى غيره فانا
نراه في تلك الحالة واحدا ونرى الابعد اثنين واذا عكسنا تنعكس
القضية فلو كان بسبب روية الواحد اثنين ما ذكر لزم في الصورة
المذكورة ان يكون تركيب العصبتين با قيا بحاله مترايلا معا وهذا
غير معقول ولو بالنسبة الى شيين **قوله** اي الذي لا يقصد الحول تكلفا
فتل تحنيف يكون مغنيا عن حديث القمر في المقمر لان ذلك من صور الحول
الجعلى وانت خبير بان المقصود تكثير امثلة الغلط فلا ضير في التعميم
بعد ذكر صورة منه ولا في ان يحمل على غيره من الصور **قوله** وذلك
لاعتياده بالوقوف على الصواب فيه بحث مشهور وهو ان الاعتياد
بالوقوف على الصواب لا يدل على انه يرى الواحد واحدا فربما يراه اثنين
لكن باعتياده المذكور يجزم بان ما يراه اثنين واحد وقد يجاب
بان الادراكات تتوقف على التفات النفس فاذا رات الواحد اثنين وعلم
ان الواقع ليس كذلك تعرض عن احدي الصورتين ولا يلتفت اليها فلا
يحصل بسببه ادراك الواحد اثنين فلا يتجه ان سبب الغلط موجود
فكيف لا يغلط ويويده ما قيل ان ما يقع عليه شعاع البصر قريب من
نصف كرة العالم وعند الالتفات الى نقطة لا يدرك الا تلك النقطة
وانت خبير بان اعتقاد ان الواقع ليس كذلك متحقق في الاحول الجعلي
ايضا بل هو فيه اظهر فينبغي ان لا يرى الواحد اثنين ايضا وتحقيق مراد
الشارح عندي ان الاحول الفطري ربما يحرف العصبتين من الوضع
الخلقي بالنسبة اليه فيجد الوضع الخلقي بالنسبة الى نوعه اذ انحراف المنحرف
قد يودي الى الاستقامة فمعنى كلامه ان الاحول الفطري لما كان واقعا
على خطا حكمه بمقتضى حسه حال كونه على الوضع الطبيعي بالنسبة الى شخصه
نحو العصبتين طالبا لادراكه بوجه لغرضه بل لما ادركه اولا فيجد الاستقامة
وهذا الوجدان صار ملكة له لاعتياده بالوقوف على الصواب وكيفيته
الا ترى انه اذا نظر الى شي بغير وضعه في النظر فمنهم من ينظر بموخر عينه
ومنهم من ينظر بوجه آخر على حسب وجدانه الاستقامة وبه يظهر ان قل
ما في عبارة الشرح ليس للنفي الصرف وان كان قد يستعمل كذلك كما صرح
به ابو علي اللغوي فتامل فانه دقيق وان غفل عنه الناظرون كلهم
قوله ثم الى الخيال هذا مما لا دخل له في اصل المقصود وانما المراد من
ذكره بيان ان اولية التادي الى الحس المشترك بالنسبة الى التادي
الى الخيال لا الحس الظاهر **قوله** هذا من باب اشتباه الشي بمثله كان
القايل بهذا يرد الاعتراض على المصنف بانه كان ينبغي ان يذكر هذه
الصورة في الوجه الثاني من وجوه اغلاط الحس ويمكن ان يقال انما
لم يذكرها هناك لانه لا مثلية في نفس الامر لاختلاف الحقيقة واما
اطلاق المعدوم فهين لان الما معدوم في نفس الامر وان وجد شي

بلغ

يتراي للبصر **قوله** اما بسبب الى اخره الفرق بين الصورتين ان في
الاول ترى ما يرى في مكان غير الاول وفي الثانية يرى في المكان
الاول **قوله** ونفذ الشعاع في جزء اخر اي غير ملاق للجزء الاول والا لم
يقع بين الجزءين المذكورين قطعة من الغيم وانما لم يصرح بذلك لظهور
ان روية حركة القمر لا تكون الا في هذه الصورة **قوله** على عكس ما ذكر
الى اخره يعني قد ينعكس الى راس الشجرة من موضع ابعد من الرائي والى ما
تحت راسه من موضع اقرب منه وينبغي ان يعلم ان القرب والبعد انما هو
بالنسبة الى قدم الرائي لا عينه فانك اذا اخرجت ظهرك وقربت عينك
من الما فلا شك ان الموضع الذي ينعكس منه الشعاع الى راس الشجر الذي
في جانبك قد يكون اقرب الى عينك وهو ظاهر بالتخيل **قوله** من خط
مستقيم مساو لطول الوجه فيه اعتراض قوي مشهور وهو ان الحكم بمساواة
الخط المنعكس منه لطول الوجه ليس بصحيح بل ليس الانعكاس الا من خط
اقصر من طول الوجه وذلك لان الخطوط الشعاعية التي تخرج من الحدقة
غير السهم اذا وصل الى سطح المراة لا تكون قائمة عليه كما يشهد به التخيل
الصحيح وان كان مبرهنا عليه في موضعه والخطوط الشعاعية الغير القائمة
على سطح المراة انما تنعكس الى ما يقابلها بزاوية حادثة مساوية لزاوية
الشعاع التي هي حادثة ايضا فيلزم ان يكون الخط المنعكس من طرف
الخط المساوي لطول الوجه الى شي خارج من الوجه والا لم يكن زاوية
الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع وانه باطل بالبرهان وسيشير اليه
في موقف الجوهر ومن توهم ان المراة اذا كانت مقابلة للوجه تكون الخطوط
الشعاعية الخارجة من العينين قائمة على سطح المراة منعكسة على انفسها
من خط مساو لطول الوجه فقد سهى لان تلك الخطوط لو انعكست على
انفسها لم تكن واصلة الا الى الحدقة فيلزم ان لا ترى غيرها وايضا فان
تلك الخطوط غير السهم ليست بقائمة على سطح المراة بل مائلة الى احد
اطرافها فلا تكون منعكسة على انفسها بل المنعكسة على انفسها انما هي
الخطوط القائمة على المراة بحيث لا يكون فيه ميل الى جانب اصلا وكيف
يستقيم لاحد ان يدعي ان الخطوط الخارجة من الحدقة الى اطراف المراة
وجوانبها قائمة على سطحها وعمود عليها بحيث لا ميل فيه الى جانب اصلا نعم
الشمس اذا كانت قريبة من الافق جدا ودخل شعاعها من كوة البيت
ووقع على صقيل في جدار مقابل للكوة بحيث يكون قائما على سطح الصقيل
تنعكس تلك الخطوط الشعاعية الخارجة من الشمس الواقعة من الكوة على
صقيل على انفسها لان تلك الخطوط المتوازية بخروجها منعكس بسطح مساو
للكوة فتكون مثل الخطوط كلها قائمة عليها ومنعكسة على انفسها الى فلكها
بخلاف الخطوط الخارجة عن الحدقة الى المراة فان مخرج الخطوط فيها سطح
صغير جدا لا يقرب من سطح المراة فكيف التساوي فلا يكون الخطوط الخارجة

منها غير السهم قايمة على سطح المراة وموازية للسهم فلايكون على انفسها وقد يجاب عن الاعتراض بان ليس المراد مساواة ذلك الخط لطول الوجه مساواته اياه في الامتداد بل المراد مسا وانه اياه في مجرد كونه مواقع الخطوط الشعاعية وفيه بحث لان عرضها اذا كان محاذيا لطول الوجه بالمعنى المذكور فينبغي ان ما يرى طول الوجه بحاله بيصدق ان يقال الاشعة المنعكسة الى طول الوجه تنعكس من خط مستقيم مسا ولطول الوجه بالمعنى المذكور فينبغي ان يرى طول الوجه بحاله على ما يقتضيه مساق كلامه وقيل في الجواب المراد بالمساواة الحسية فان الحس يشهد بان الصورة المشاهدة بالمراة منطبقة فيها ومساوية للموضع الذي انعكس منه الشعاع البصري اليها ولو كانت شهادة مردودة عند العقل لما سبق فليتامل **قوله** من خط بعضه مستقيم اي كمستقيم والمقصود انه قريب من الاستقامة لان فيها لانحنا بطريق الاستدارة في الجملة لا انه مستقيم حقيقة وقد يقال مراده من خطوط بعضها مستقيم وبعضها منحن فان في صورة التاريب ووصفه خطوطا مستقيمة طولية وخطوطا مستديرة عريضة وخطوطا منحنية لاعلى الاستدارة التامة فتامل **قوله** يرى في نومه فان قلت لاروية ههنا حقيقة حتى ترتب عليها غلط الحس قلت ليس مراد المستدل ان الغلط فيما يرى في النوم غلط في روية الحس نفسها بل ان الجزم في الحالين واحد لايجد فيه تفاوتا فلما ظهر الخطا في الجزم الواقع في المنام احتمل الجزم الواقع في اليقظة ان يكون خطا ايضا ونظيره ماسياتي من الاستدلال على عدم الوثوق بالبديهيات باحتمال النقيض في العاديات فليفهم **قوله** لايقال ذلك الى اخره الاعتراض وان خص بقضية النايم والمبرسم لكنه عام الورود بان يقال كل غلط بسبب لايوجد في غير صورة الغلط والجواب الجواب **قوله** فكذا البديهية الى اخره تتم هذا انما يتم اذا لم تتفاوت البداهة والحق انها تتفاوت بحسب تصورات الاطراف كما اعترفوا في الحسيات لما كان تصور الطرفين بمعونة الحس فمن منهم تصريدا هة العقل عن الجزم بحقيقته بل جوزان يكون فيه سبب خفي كما في بياض الثلج مثلا بخلاف البديهي العقلي نحو الاربعة زوج فان العقل لايجد فيه احتمالا للفردية **قوله** الرابع انا نرى الثلج في غاية البياض الى اخره فيه بحث لانه من اشتباه الضوء المنعكس باللون وكلاهما مبصران بالذات فطاهره من قبيل السراب وقد عد في الوجه الاول اللهم الا ان يقال نرق بين الوجه الرابع والوجه الاول بان الاول دال على غلط يعرفه الغالط حال الغلط بخلاف الرابع فانه لايعرف الغالط فيه غلطه الا بعد التامل والامعان ولهذا لايعرفه العوام وبهذا الاعتبار افرز الرابع عن الاول واما قوله بل انها محسوسة وليست بمحسوسة فباعتبار ان لا لون

المساواة ح

محسوسا

محسوسا فيما ذكر من الصور مع ان الغالط يظن ان فيه لونا محسوسا فلايخلو منه ايضا فليتامل **قوله** مشروط عندهم بالتفاعل قيل هذا بناء على المشهور والا فمنهم من ذهب الى ان التفاعل بين الاجزا المتصغرة جدا وتماسها على اوضاع معينة معد لانخلاع كيفياتها المتضادة وحصول كيفية متوسطة من المبدا من غير تفاعل بينها **قوله** اذ ليس ههنا اجزا متصغرة واما في الزجاج المدقوق ففيه تلك ولهذا قيل انما نشوى منها بعد الدق الهوا ويحصل له مزاج اخر والصلابة غير مانعة من التفاعل **قوله** اذ لايجزم العقل بمجرده فان قلت الجزم ببياض الثلج مما لايسع انكاره قلت الحق ان الحكم ببياضه ظن قوي لايخطر معه نقيضه بالبال لاجزم **قوله** فلعدم تعلق الحس بجميع الافراد قد اشرنا الى ان احتمال غلطه في الجزئي يستلزم احتمال غلطه في الكلي لكن عنه مندوحة بما ذكر فلذا لم يذكره **قوله** قالوا هي اضعف من الحسيات فان قلت افعل التفضيل يدل على توهم بضعف الحسيات مع انهم قايلون بقطعيتها قطعا ولا يجوز التجريد عن المعنى التفضيلي لمكان الاقتران بمن قلت قد حقق في حاشية المطول ان افعل التفضيل قد يقصد به ان صاحبه متباعد عن الغير في اصل الفعل متزايدا الى كماله فيه لابمعنى تفضيله بالنسبة اليه بعد المشاركة في اصل الفعل وانه المعنى الاوضح في الفاعل في صفاته تعالى نحو الله اكبر وامثاله فالمعنى ههنا البديهيات متباعدة في الضعف عن الحسيات متزايدة فيه الى كماله **قوله** عن الادراكات كلها لاشك في الخلو بالنسبة الى الانطباعية واما بالنسبة الى العلم الحضوري فلاخلو لان العلم بذاتها عين ذاتها عند الفلاسفة ولاتعقل خلو الشي عن نفسه **قوله** تنبه لمشاركات بينها ومباينات الى اخره اعترض عليه بان الامور المشتركة مثلا عين تلك الصور فالتنبه ٢ لتلك الصور وانتزاعها لامغايرة لها ومقدم على انتزاعها كما هو الظاهر من العبارة والموافق لما ذكره في حواشيه على المطالع واجيب بان المراد من التنبيه لتلك المشاركات هو الحالة الاجمالية المتعلقة بالامور في بدء الاحساسات وملاحظة المشاركة الحسية الصورية الاجمالية والمباينة كذلك من غير تلخيص للامر المشترك والمباين وبانتزاع الصور هو تلخيص المعنى الجنسي والفصلي اوغيرهما بحيث يصدق على غير المحسوس بهذا الاحساس ايضا **قوله** ولايحكم باختلافها في الماهية فان قلت يجوز حصول ذلك الحكم بطريق اخر غير الاحساس كالتقليد والتواتر وكذا الكلام في قوله ولايحكم بمخالفتها لسائر الذوات قلت المدعي ان من فقد حسا فقد فقد علما متعلقا بذلك الحس والعلم المتعلق بالحس فيما نحن فيه هو الحكم الضروري اليقيني وذا ليس بموجود في صورة التقليد واما تجويز حصول الحكم باختلافها من التواتر كما ظن ففيه ان التواتر يجب ان يستند الى المشاهدة والماهية غير مشاهدة فلا وجه لتجويز

حصول الحكم باختلاف الالوان في الماهية بالتواتر فليفهم قوله واعترض
عليه الى اخره والجواب بان مرادهم من القوة السبق بحسب الذات والوجود
لا غير ولا شك ان الاحساس اقوي من التعقل بهذا المعنى تعسف لا يفهم
من العبارة هذا وفي جعل الاستعداد شرطا لحصول الكمال كلام ستطلع عليه
في بحث العلة والمعلول قوله الاشياء المساوية في الكمية لشيء واحد اعني
زمانهما والجواب منع مساواتهما الزمان الحركتين في الكمية سوا اعتبر المسافة
جوهرا او عرضا اذ لا مساغ للمساواة العددية بحسب الاجزاء لعدمها ولا
للمساواة المقدارية لعدم المجانسة بين المسافة والزمان اما اذا جعلت
المسافة جوهرا فظاهر واما اذا جعلت عرضا فلانها مقدار قار بخلاف
الزمان نعم هما منطبقتان للزمان بمعنى انه اذا انفرض جزء من الزمان
انفرض جزء من المسافة ولو جعل هذا معنى المساواة لم يمتنع كون
المسافتين المذكورتين متساويتين ايضا بمعنى انه اذا انفرض جزء
من احدهما انفرض جزء من الاخرى وان تفاوت الاجزاء الفرضية في كل مرتبة
بحسب المقدار قوله تحقيقها واحدة لمساواتها لذلك الشيء في هذا
التعليل شائبة المصادرة اذ المراد بوحدة الحقيقة الكمية هو المساواة في
الكمية والكلام في بيان استلزام مساواة الاشياء لشيء في الكمية تساويها
فتامل قوله يخرج اكثر مباحث الكم المتصل اراد بمباحث الكم المتصل مباحث
الهندسة التي يبحث عن المقدار القار وبمباحث الكم المنفصل مباحث
الحساب الباحث عن العدد فظهر وجه ايراد مباحث الزمان مقابلا
لمباحث الكم المنفصل مع ان الزمان من الكم المتصل لكنه غير قار بقي الكلام
في ايراد مباحث الجسم مقابلا مع ان الظاهر ان المراد الجسم التعليمي
وهو مقدار قار ولك ان تقول المراد بمباحث الكم المتصل مباحثه
الكلية فظهر وجه المقابلة في كليهما لان المراد مباحث خصوصيتها
لكن بقي الكلام في عدم التعرض لمباحث خصوصيتي الخط والسطح قوله
فالجسم الاخر معتبر وجوده اي الجسم الاخر من ذينك الجسمين الكائنين
في مكانين قوله وقيل الاولى الى اخره قيل وجه الاولوية ان عدم التميز
في نفس الامر ممنوع لانه موجود بوجود وتشخص واحد بخلاف الجسمين
الموجودين المتشخصين وعدم التميز عند الناظر غير مفيد كيف وهو
انما يفيد احتمال اجتماع النفي والاثبات لا اجتماعهما بالفعل وانما قال
قيل لان مراد المصنف بعدم التميز انه يكون بحسب نفس الامر حينئذ
فيبقى المناقشة في العبارة وقيل وجه الاولوية خلوه عما لا حاجة اليه
من ضم حديث الجسمين واعتبار اجتماع النفي والاثبات فيه تامل قوله
لكان الواحد اثنين ان قلت قد لا نسلم ذلك فانه موقوف على عدم جواز كون
الشيء الواحد في آن في مكانين وهو اول المسئلة قلت لا يخفى ان الملازمة
ضرورية قوله وليس يلزم الى اخره قيل وان لم يلزم كونها نظرية لكن ينافي

تساويه قيل ان الحركة السريعة والبطيئة غير متساويتين مع انهما متساويتان في الكمية لشيء واحد مح صح

هذا

هذا التوقف بداهتها بمعنى اوليتها لان الاولى هو الذي يحصل بمجرد الالتفات
وتصور الطرفين من غير توقف على شيء اخر والحاصل انه يلزم من توقفها على تلك
الحجج كونها من القضايا القطعية القياس وقد يقال بعد تسليم الاولوية فيها
ان المراد عدم توقفه على قياس لمخصوص كما في تلك القضايا يافتا مثل قوله بقي هيهنا
شيء الى اخره قد يجاب بان هذه الاستدلالات على الدعوى لكن تلخيص العبارة فيها
يحتاج الى تامل فليتامل قوله واما الثاني اعني كونه غير يقيني فلوجوه اربعة
عدم اليقينية انه مع بقاء اصل التصديق فلا تاثير في دلالة الوجوه على عدم
حصول الامثل العلم مع ان المدعي عدم اليقينية وهذا ظاهر لكن سياق
كلام المستدل الى هيهنا يشير الى انه معترف بالتحقق بل البداهة والكلام يدل على
انه لا يمكن التحقق فضلا عن البداهة والتدافع بينهما ظاهر قوله يتوقف على
تصور المعدوم وانه لا يتصور وهذا ظاهر اذا اخذ لا يكون معدولة واما
اذا اخذت سالبة كما هو الظاهر لانها مناط صحة الحصر العقلي فلا لان التصديق
انما يتوقف على التصورات الثلاث لا الاربعة ولا يبعد ان يصير موجبة سالبة
المحمول لان الحصر حينئذ ليس الا بملاحظة مساواتها للسالبة فلا يكون
الحصر عقليا كما سيجيء تحقيقه في بحث الوجود قوله وايضا كان للخصم ان يقول
بطريق الالزام ان لم يتصور فهو المرام وان تصور يلزم ثبوته وهو محال
فتدبر قوله عن المنع الذي سنده كره وهو قوله والجواب ان التصور الى اخره
ولك ان تقول لو سلم تحقق التناقض فلا نسلم ان مقدمات الحجتين بديهية
قوله لكان للحقيقة قال سيف الدين الابهري فيه نظر لان اللاحقيقة
ممتنعة عن الحقيقة واللاهوية ممتنعة عن الهوية مع انه ليس لهما هوية وحقيقة
ورد بان اللاحقيقة حقيقة نوعية مغايرة للحقايق النوعية الصادقة
على كلها اسم الحقيقة لها افراد اعتبارية هي سلوب الحقائق ولا استحالة فيه
قوله والا لم يكن لذلك الشيء مقابل لان مقابل الشيء اما رفعه كالعدم والوجود
او ملزوم رفعه كالوجود للعدم وعلى كل تقدير يلزم من عدم امكان رفعها
عدم تحقق المقابل قوله اما نفسه فلا يفيد حمله عليه قد يمنع ذلك بان
النسبة بين الشيء ونفسه اشتقاقا مما يفيد ولهذا يحتاج الى البيان بل يصير
مبحثا للعقلا يتنازعون فيها نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه
اشتقاقا معركة للارا حيث ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود
وكذا بعض الحكما واكثر الحكما الى انه من المعقولات الثانية نعم حمل الشيء على نفسه
بالمواطاة لا يفيد لكن كلامنا في حمل الوجود على السواد اشتقاقا والحق ان
الوجود اذا كان نفس السواد يكون معنى قولنا السواد موجود هذا الذات
ذو هذا الذات والمشار اليه واحد وعدم الفائدة في هذا الحمل على تقدير صحته
بديهي والمنازع مكابر والنزاع في وجود الوجود انما هو في اتصاف الوجود
المطلق بوجود خاص مغاير له اما الاتصاف بمطلقه في ضمنه فاعتباري
قوله وقد يقال نحن نلتزم الى اخره قيل يمكن ان يقال المراد بظهور التفاوت

لبيان صح

هذا صح

فتدبر الملم الا ان يعتبر موجبة سالبة المحمول صح

اتفاق الفاهمين عليه سوا كان سداهة العقل اولم يكن **قوله** واما غيره لم يذكر
الجزئية وفسادها لان هذا الترديد جار في الاشيا البسيطة ولا احتمال للجزئية
فيها على انه يجوز ان يريد بالنفس فيها مما لا يكون غيره فيندرج الجزئية في النفس
بلائمه التعليل اذ لا فايدة في قولنا الحيوان الناطق حيوان الا انه انما يظهر
عند تصور السواد با لكنه فتامل **قوله** بل كان موجودا اشارة الى ترتب
عود الكلام على انتفا المعدومية باعتبار استلزامه للموجودية ~~لا الى الحالية~~
لان السواد مثلا من الذوات ولم يقل احد بالحالية فيها **قوله** او تسلسل
الوجود فيه بحث لجواز ان يكون ذلك موجودا بوجود اخر هو عينه ولا يكون محمولا
عليه فان المحمول هو الوجود المطلق واما الوجود الخاص الذي هو جزئي
حقيقي فلا يحمل على الحقيقة كما سبق **قوله** لوجد ذلك الشي مرتين فيه بحث
لان الواجب انه موجود بوجودين خاصين واما اذا كان المحمول مطلقا والاخر
خاصا فلا فتامل **قوله** اجتمع النقيضان فان قلت اذا كان موجودا
يلزم اجتماع المثلين فلم حرر هذا التحرير في نفس الامر ممنوع وانما المقصود
الالزام ولو سلم فلزوم اجتماع المثلين ممنوع لجواز ان يكون موجودا بوجود
هو نفسه لا بوجود هو زايد ولو سلم فقد جوز المعتزلة ذلك بخلاف اجتماع
النقيضين فليسوغ لك مثله في مرتبة الاستحالة **قوله** صدق سلب
الوجود فاجتمع هو وسلبه سوا قيل بالواسطة او بالعدم بل اطلاق النقيض
على العدم على القول بالحال باعتبار استلزامه لذلك السلب وانما لم يتعرض
له لحصول الغنية بدونه ٢
قوله واما غيره قد سبق منا الاشارة الى وجه عدم تصريحه باحتمال الجزئية
وفسادها **قوله** فان قيل لا يمتنع التسلسل في الامور الذهنية نقل عنه
رحمه الله انه قال ولقايل ان يقول ما يقال من ان التسلسل في الامور
الاعتبارية جايز حق فيما اذا كان منشا تلك السلسلة مجرد اعتبار العقل
لانقطاعه بانقطاع الاعتبار اذ لا سبيل للعقل الى ان يعتبر ما لا نهاية له فلا
تسلسل في الحقيقة في مثل هذا الموضع اما اذا كانت صحة الحكم موقوفة على
تعقلات لا تتناهى كما في قولنا السواد موجود كان هذا الحكم باطلا بلا شبهة
سوا كانت تلك الامور المعقولة اعتبارية او خارجية لتوقفها حينئذ على تعقلات
لا نهاية لها وانما قلنا السواد موجود من هذا القبيل لاحتياجنا هنا الى اعتبار
الموصوفية فيرجع الترديد المذكور في الموصوفية بانها اما عين السواد فلا
يكون مفيدا لكونه حمل الشي على نفسه او غيره فيكون حكما بوحدة الاثنين
فيحتاج الى موصوفية ثالثة ورابعة وهلم جرا فكان قولنا السواد موجود
باطلا قطعا هذا والظاهر عندي ان ما ذكره من بطلان القول المذكور اعني
قولنا السواد موجود على تقدير احتياجه الى تعقلات لا تتناهى حق بلا مرية
واما بطلان التسلسل في الامور الاعتبارية النفس الامرية مطلقا عند
الفلاسفة فلانهم يشترطون الترتب في جريان البرهان ولا ترتب بين تلك

الامور

خاص هو عينه عندهم ومطلق
زايد والاستحالة انما تلزم
اذا ثبت وجود ذلك الشي
بوجودين م م م
قلت م

قوله اذ لم يكن موجودا او لا معدوما
لا يخفى انه في ايضا اجتماع النقيضين
لان الوجود اذا لم يكن موجودا صدق
م ع

الشي

الامور بحسب الخارج وهذا ظاهر واما الترتب بحسب الذهن فيتوقف على تصورها
مفصلا والنفس لا تقدر عليه باعترافهم واما عند المتكلمين فلان المفهوم من
كلامهم جوازه في تلك الامور الاعتبارية الا ترى انهم استدلوا على اعتبارية الاعراض
النسبية بانها لو وجدت لاتصف محالها بها فلها نسبة اليها بالمحلية ويعود الكلام
فيها فيلزم التسلسل في الامور الموجودة وانت خبير بان هذه النسب ليست
باعتبارية فرضية بل حقيقية تتصف بها محالها في نفس الامر فلمحالها اليها
نسبة بالمحلية في نفس الامر ويعود الكلام فيها فيتسلسل لكنهم لا يمنعونه وايضا
هم قايلون بعدم تناهي تعلقات علم الله تعالى بالفعل ولا يبالون بلزوم التسلسل
في التعلقات مع انهم لا يشترطون الترتب في بطلانه الى غير ذلك من المواضع ويؤيده
اتفاق الفريقين على اشتراط الوجود في جريان برهان التطبيق انما اختلافهم
في اشتراط الاجتماع في الوجود والترتيب وجريان غير ذلك البرهان من براهين
ابطال التسلسل في كل المواد مطلقا ظاهر ثم ما ذكره من ان العقل لا يمكنه
ان يعتبر ما لا نهاية له بل لا بد ان ينقطع اعتباره في مرتبة من المراتب التي لا تقف
عند حد فلا يتحقق التسلسل في نفس الامر كلام ذكره الشارح في حواشي المطالع
ايضا وهو محل بحث واشكال لان النفس ابدية بالاتفاق فلم لا يمكن اعتبار امور
غير متناهية في ازمنة مستقبلة غير متناهية فان قلت الاعتبارات
المتحققة متناهية اذ يمكن بعدها اعتبار اخر قلت هذا من خطا الوهم
حيث لا يلاحظ غير المتناهي كما هو الا ويعقل بعد غير المتناهي في الازمنة
المستقبلة الغير المتناهية شي فليتامل **قوله** الاستحالة قيام النسبة
بغير المنتسبين ان اراد استحالة قيام النسبة نفسها فمسلم ولا يفيد وان اراد
استحالة قيام صورتها فممنوع اذ لا فساد فيه كما في قيام صورة الجوهر بالذهن
وهذا قريب مما نقله الشارح بقوله وقد يقال الى اخره **قوله** لا للخارج
فانه اخص منها فيه بحث لانه نفس الامر وان كان اعم من الخارج الا ان الحكم
المذكور ههنا هو ان السواد موصوف بالوجود في الخارج على ان في الخارج
متعلق بالموصوف لا بالوجود كما يدل عليه قوله وايضا لو صدق ان هذا
موصوف بكذا في الخارج الى اخره ولا يخفى ان صدقه انما هو لملاحظة الخارج
فالجواب الحق هو الذي ذكره بقوله فتدبر **قوله** وجوابه ان نقول السواد
الى اخره فان قيل يلزم من هذا الجواب انه لا يصدق الجزء الاخير من المنفصلة
وهو باطل قطعا وليس بشي فان المستفاد من هذا الجواب تصحيح الجزء
الثاني من المنفصلة على تقدير اختياره ولا يفهم منه عدم صحة الجزء الاخير
وهو ظاهر **قوله** ولم يحكم على السواد اي لم يحكم به حتى يقال يلزم الكذب
وقد يقال يلزم من هذا انه لا يصدق الجزء الاخير من المنفصلة وهو باطل قطعا
فتامل **قوله** راجعة الى نفي الوجود عن السواد فيه بحث لان الظاهر ان نفي
الوجود عن السواد بمعنى الحكم بالسلب فلا نسلم انه يتوقف على تصوره وقد اشرنا
فيما سبق ايضا **قوله** وما ذكرناه هو المذكور في المحصل وهو المناسب لقول

غيره

قوله فتصفيه غير تناقض قال الابهري
لقايل ان يقول انما يلزم التناقض انه لو
اتحد زمان الايجاب والسلب وهو ممنوع
وضعفه غني يخفى للفطن نعم يمكن ان يجاب بان
المراد بنفي وجود السواد عند من يقول
بان وجوده عينه نفي نفس السواد لا اثبات
النفي له فلا يلزم التناقض م م

المصنف ايضا وليس في الذهن لما مر اذ لو رجعت الضماير الى نفس النفي لا يحتاج
ان تعاد المذكور فيما سبق بطلان القول بثبوت الوجود في الذهن لما سلب
عنه الوجود المطلق بقوله اولا يكون اعني الموضوع في القضية المذكورة واما
ثبوت الوجود الذهني لنفس النفي المتعلق بالوجود المطلق فلم يبين فيما سبق
بطلانه فلا يناسب التعليل بقوله لما مر فتامل **قوله** قال في المحصل الى اخره
قيل المقصود من نقل كلام المحصل دفع ما ذكر من الجوابين بقوله وجوابه
وقد يجاب وليس بشي لان محصل الجوابين السابقين ان بطلان احد الشقين
لاثباتنا في الترديد بينه وبين غيره بل لاثباتنا في نفيه والمذكور في المحصل مبني
على بطلان الشقين جميعا فالمقصود من نقل كلامه بيان نتيجة كلام المصنف
وانظرها بالمقصود لان الجز الثبوتي منه لا يعقل الى اخره يرد عليه ان هذا
الكلام منات في الحسيات ايضا كقولنا النار حارة مع انهم يقولون بهذا
فينتقض دليلهم بها **قوله** فقد اعتبر بينهما موصوفية الى اخره قال الابهري لقائل
ان يقول لا نسلم ان الحمل ههنا يقتضي الموصوفية والا انتقض بقولنا الحيوان
جسم والانسان حيوان الى ما لا يحصى والجواب ان ما ذكره نقض اجمالي لا يشفي
لان المعلل يمنع صحة صورة النقض كما لا يخفى فان قلت الحاكم بمغايرة
مفهوم الاسود للجسم حاكم بمغايرة مفهوم الموصوف له فيحتاج الى اعتبار موصوفية
اخرى ويتسلسل فلم يتعرض له قلت لما سبق الاشارة الى هذا المحذور لم
يتعرض له ههنا واشار الى محذور اخر على ان تعيين المغايرة في المثال المذكور
باعتبار ان الغرض منه ان يكون الترديد بين ثبوت الشي لغيره وسلبه عنه لا بين
ثبوته وانتفائه في نفسه فلهذا لم يتعرض لاحتمال العينية وهذا الاعتبار
غير محقق بالنظر الى الموصوفية واما قول الابهري لا نسلم ان الموصوفية
اذا كانت مغايرة لاحد المنتسبين يكون بينهما موصوفية اخرى ويتسلسل
وانما يلزم ذلك اذ لو كانت محمولة عليه وهو ممنوع فظاهر الاندفاع لان الذي
يلزم حمله حينئذ بالمواطاة هو مفهوم الموصوف لان التقدير حينئذ الجسم
موصوف بالسواد واعتبار الموصوف انما يلزم في هذا الحمل لا يخفى **قوله**
لصدقها على المعدوم قيل عليه الصدق على المعدوم لا يستلزم العدمية
لان المراد بعدمية اللاموصوفية ان افرادها الصادقة هي عليها اعني
اللاموصوفات معدومة وهذا انما يثبت لو ثبت صدقها دايما على المعدوم
بان يكون جميع الافراد معدومة وليس المراد ان تلك الطبيعة نفسها عدمية
في الجملة حتى يثبت بعدمية فرد من افرادها موصوفيها وايضا عدمية
صورة النفي مبنية على وجودية مدخول حرف النفي فالاستدلال على وجود
بعدميتها دور اللهم الا ان يمنع عدم كفاية عدمية الطبيعة نفسها في
الاستدلال على عدم امكان اعتبار الموصوفية بين الموضوع والمحمول اعتبارا
صحيحا حتى يثبت انه لا يكون للجزء الثبوتي معنى صحيح وعدم كفاية جزئية حرف
السلب في استلزام عدمية الطبيعة في الجملة حتى يلزم الدور فتامل **قوله**

ولاوجودية

ولاوجودية ان قلت لا يجتمع ثبوتية الموصوفية وعدم وجوديتها قلت لا نسلم بل
ههنا اول المسالة **قوله** فلا يعقلان دونها وهو ظاهر البطلان انما يظهر
البطلان اذا ثبت تعقل شي من الموصوفات والصفات بالكنه وثبوت تعلق شي
من الماهيات بالكنه ممنوع **قوله** فلهما حينئذ موصوفية لها فان قلت
اتصافهما بالموصوفية ثابت على تقدير عدميتها ايضا اذ لا شك في عدم كونها
حينئذ نفس الموصوف والصفة ولا في اتصاف الموجودات بالعدميات في نفس
الامر فلم لم يتعرض له على تقدير عدميتها قلت لانه قد لا يسلم حينئذ
بطلان التسلسل كما اشار اليه المص فيما سبق فتامل **قوله** فلا يعقلان بدونهما
وهو ظاهر لبطلان الواسطة ثابتة بينهما الى اخره لا يذهب عليك ان الحكم
بثبوت الواسطة والاستدلال عليه بدليلين كما هو الظاهر اذ هو يكفي ان
يقال اثبت قوم الواسطة ونفاها الاكثرون الى اخره **قوله** واذا انتهينا
قوم بلغوا الى اخره ظاهر انه معطوف على قوله لما سيأتي فاذن هو دليل
اخر على ثبوت الواسطة فلذا رد عليه بان كثرة القائلين في العقليات لا يكون
حجة قال في شرح المقاصد وما ذكر في المواقف من ان القائلين بها بلغوا
في الكثرة حدا تقوم الحجة بقولهم معناه انه قد يكون حجة وذلك عند الاخبار
عن محسوس ففي المعقول يكون شبهة لا اقل **قوله** بل ولا ثقة بالظاهر
مما ذكر عدم الوثوق بهذا البديهي المخصوص فلذا لم يرجع ضميره الى مطلق
البديهي واحتاج الى هذا الترقي **قوله** وقع هنالك محمولا سياق الجواب مبني
على ان لا يكون معدولة وقد سبق الكلام فيه **قوله** على انه تركيب تقييدي
ويكفيه الغرض والاعتبار فلا يلزم ثبوت ذات في نفس الامر لان ما
قيل من ان النسبة التقييدية تشعر بالخبرية وان الاخبار بعد العلم بها اوصاف
كما ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار ومعناه ان فرضا فرضا والا فلا **قوله**
والا اقتضى مفهوم المعدوم الى اخره قيل عليه قولنا ذات له العدم في نفس
الامر اذا اخذ موجبة سالبة المحمول لا يقتضي وجود ذات في نفس الامر وهذا
انما يرد اذا جعل هذا الاقتضاء دليلا على ان مفهوم المعدوم تركيب تقييدي
وليس المقصود من قوله لا ذات الى اخره الا بيان ان المحذور من تصور المعدوم
انما يلزم على هذا التقدير وهو ان يكون مفهوم المعدوم ان في الخارج ذاتا
تثبت له هذا المفهوم العدمي او تثبت له انتفاء مفهوم الوجود عنه فتامل
قوله ولا استحالة فيه الى اخره فيه بحث لان مفهوم المعدوم المطلق اذا لزم
تميزه وثبوته في نفسه ولا شك في ثبوته لذاته عاد المحذور المذكور وهو
ثبوت المعدوم المطلق لان ثبوته انما كان لزم من اتصافه بامر ثبوتي وهو
التميز وقد لزم اتصافه بامر ثبوتي اخر وكذا الكلام اذا جعل جوابا عن الوجه الثاني
والجواب ان اتصاف ذات المعدوم المطلق بمفهومه على تقدير ان لا يتصور لشي
منهما وان يكون مفهوم المعدوم المطلق مسلوبا عنه الوجود المطلق وهو فرضي
في مسئلة المجهول المطلق فلا محذور **قوله** وليس في ذلك كون قسم الشي قسيما

قوله

له لان العدم الخاص ليس قسما من المعدوم المطلق المراد به المعدوم في الذهن
والخارج اذ العدم موجود في الذهن ولان العدم ليس بمعدوم والا لزم ثبوت
الشي لنفسه كما انه ليس بموجود ايضا ولا يلزم ثبوت الواسطة العقلية لان
العدم لا يقبل هذه القسمة كما اشير اليه في التجريد **قوله** من حيث انه رفع
للعدم المطلق اراد بالعدم المطلق العدم الغير المضاف الى شي معين لا العدم في
الذهن والخارج اي عدم الوجود الذهني والخارجي كما ان المراد بالمعدوم المطلق
المعدوم فيهما والا لم يصح كون العدم الخاص قسما منه اذ لا يصدق عليه انه
عدم الوجود المطلق بل هو عدم العدم فان قلت قسيم الشي مثبت لا رافع وايضا
رفع العدم وجود وهو لا يكون قسما من العدم بالبديهة قلت القسمة
والاثبات بحسب الذات والقسمة و بحسب المفهوم ثم رفع العدم مساو
للوجود لا نفسه وان اشعر به كلام الشارح في بحث التغاير والاستلزام لا يقدح
في الثبوت **قوله** ولا نحكم باتحاد الاثنين اي الاتحاد الفاسد وهو اتحاد الذاتي
واما اتحاد الاثنين اللذين هما المفهومان المتغايران فلا محذور فيه
قوله هذا جواب عن الدليل الثاني في الشق الاول اراد بالشق الاول ان
يكون المراد فيه ثبوت الشي وعدمه في نفسه ثم ان كون ما ذكر جوابا عما ذكرنا
هو اذا لم يكن المستدل بالنفسية الغيرية هما بحسب الخارج اذ لو اريد ذلك
لكان جوابا عن ابطال النفسية ويكون التقدير والحمل انما افاد للتغاير
مفهوما لكن قوله والاتحاد هوية لا يخلو عن شائبة اللغوية ح الا ان يحمل
على دفع وهم ما لا ظهر النفسية بحسب الذات والمفهوم ويراد بغيريتها الغيرية
بحسب مجموعها لا بحسب كل منهما فتدبر **قوله** على ما سيجي من ان الماهية
ليست موجودة ولا معدومة قيل عليه معنى هذا الكلام ان احدهما ليس
عينها ولا داخلا فيها لانها في نفسها منفكة عن احدهما وحينئذ فلم يظهر
له فائدة كثيرة والجواب ان له فائدة تامة وهي دفع الدليل المذكور لان العدم لديه
اذا لم يكن نفس الماهية ولا داخلا فيها لم يستقم ان يقال اذا كان الوجود
عين الماهية يلزم قيام الموجود بالمعدوم وانما لم يلزم اذا كان العدم نفسها
او داخلا فيها والا فلا يلزم من مغايرتها لها اتصافها بنقيضه اعني العدم الوجود صح
حال اتصافها به فتامل **قوله** او بما مر في جواب الى اخره هذا على التوهم
الذي ذكره هناك وهو ان ترجع الضمائر الى نفي الوجود وقد نبهناك هناك على
جوابات اخر فتذكر **قوله** في هذا الشق ايضا اي كان الاول جواب بعينه
او كما ان الدليل الاول في الشق الاول الثاني او هذا الشق من الوجه الثالث
كما ان الشق الثاني المذكور اولا منه **قوله** لجزمنا بالاوليات قد يمنع
هذا الفرق الظاهر بينهما كما يشهد به صريح العقل وقد اندفع بما ذكره
في تحقيق الحد المختار للعلم وانت خبير واشار اليه ههنا ايضا ثم لنا ان نقول
الجزم بالحسيات ايضا كذلك فلم يقولون بها ولو سلم فالجزم بالحسيات ايضا
كذلك فلم يقولون لها **قوله** اي تحرك ونشا ومدته في الاغلب الى ثمانية

بلغ

وعشرين وقيل الى خمسة وثلاثين بدليل زيادة الكمال والقوة ونمو الطواحين
الساقطة بعد العشرين واما مدة الكهولة وهي التي يكون النقصان فيها خفيا
فهي من خمسة وثلاثين وقيل من اربعين الى ستين ومدة الشيخوخة وهي التي
يكون النقصان فيها ظاهرا من اخر الكهولة الى ما يشا الله تعالى وتفصيله
موكول الى موضعه **قوله** اما عند المتكلمين قيل عليه التمسك بالاسناد
الى القادر المختار غير صحيح لان المتكلمين قايلون بان عادة الله تعالى
في خلق الانسان ذلك التدريج وقد قال عز من قايل ولن تجد لسنة الله
تبديلا واجيب بان هذا دليل قطعي الثبوت لكنه ظني الدلالة فلا يفيد
القطع بالتدريج في الخلق لانه يمكن الاضمار بان يقال ولن تجد لسنة الله
تبديلا اذا اراد تبديله بخرق عادة قوله فاقتضى ذلك الشكل الغريب
ذلك الامر العجيب اي بواسطة استعداد مخصوص حدث في المادة بسببه
قوله بان ابني هذا ليس جبريل قيل المناسب ان يسقط لفظ هذا ويقال
انا اجزم بان ابني هذا اي من حكم بكونه ابني ووصف ببنوتي وولدي وهو
على صورته وصفته الان ليس بجبريل حتى لا يكون القضيتان من الحسيات
اذ هم قايلون بالحسيات وكون القضية منها تقتضي القدح فيها ايضا
قوله وكان له اخرى دوي كدوي الذباب فيه بحث لان المستفاد من
هذا النقل ان جبريل عليه السلام كان له دوي كدوي الذباب وهذا لا يستلزم
كونه على صورته حتى يستدل به على تجويز اهل الملة كون الذبابة التي يراها
جبريل عليه السلام وليس الكلام في التجويز في نفس الامر بل في الاستدلال
عليه بهذا المنقول فتدبر **قوله** لانا نقول لا نسلم امكان فرض الخلف اذ قد
لا نشعر ببعض قيل عليه امكان فرض الخلف انما يستدعي امكان الشعور
لا الشعور بالفعل فالدليل لا يطابق الدعوى واجيب تارة بان لفظ
الامكان في المدعي مقحم واخرى بارادة الامكان في الدليل ايضا اي قد
لا يمكن الشعور وقيل ليس المراد منع امكان الفرض منع الامكان العقلي
الصرف بل المراد منع جواز الفرض العقلي الذي ادعاه المعترض اعني الامكان
الوقوعي كما اشار اليه الشارح بقوله فكيف يفرض الخلو حيث لم يقل فكيف
يمكن الفرض والمهم بقوله فلا يلزم من فرض الخلو حيث لم يتعرض للامكان
وان شئت فاحمل الامكان بمعنى الممكن واضافته من قبيل اضافة الصفة
الى الموصوف والتقدير لا نسلم فرض الخلو الممكن اي تحققه الا ان التوصيف
بالامكان حينئذ لا فائدة له هذا وقد يجعل اضافة الفرض الى الخلو من ذلك
القبيل اي لا نسلم امكان الخلو المفروض وانت خبير بان هذا مع عدم نفعه
في دفع اصل الاعتراض لا يرتبط به قوله اذ قد لا نشعر ببعض لان عدم الشعور
لا يقدح في نفسه امكان الخلو المفروض وايضا قوله فلا يلزم من فرض الخلو
الخلو في نفس الامر لا يلايمه الا بتعسف **قوله** وان سلم الى اخره وجه التسليم
كفاية الشعور الاجمالي وتحققه **قوله** اي جميع القضايا البديهية النقيضية

انه ح

بالبديهية مشعر بجواز ان يكون الجزم في بعض البديهيات بمزاج او عادة
مع ان المراد بالبديهي هو الاولي اللهم الا ان يكون مبنيا على التنزل او يقال
سلب الدلالة على جواز الايجاب الكلي لاينافي سلب الدلالة على جواز الايجاب
الجزئي حتى يرد الاعتراض نعم تعرض الاول ليكون رد المدعي الخصم صريحا والحق
ان المراد من القضايا البديهية القضايا المعدودة منها وحينئذ لامحذور
فتامل **قوله** ليس من الامزجة او العادات الى اخره لهم ان يمنعوا ذلك فانهم
ينكرون البديهيات فلا يسمعون دعوى البداهة في عدم المدخلية للمزاج
او العادات والحق ان هذا وساير ما ذكر من قبل في اثبات كون البديهيات
موثوقا بها انما ينهض على من يعترف بمعلومية المقدمات البديهية او المنتهية
اليها المذكورة في صدد الاثبات لا على من انكرها وقد سبق الاشارة الى مثله
في الاسناد لا على ان الكل ليس بنظري **قوله** وما هو الا للجزم بمقدماته
الواو في قوله وما هو حالية والجملة تؤكد لما قبلها محصول الكلام انه قد
يقع رجل قاطعا انه بحيث يعجز عن القدح بهذا السبب وليس المراد ان العجز
في جميع مواقع التعارض لذلك فلا يرد منع اللزوم بين عدم الاقتدار
على القدح والجزم بالمقدمات كما ظن ثم ان المراد بالقدح ان يقال لانسلم
الاقتدار على القدح والجزم بالمقدمات بناء على جواز كون العجز فلا يرد ايضا
جواز كون العجز لعدم الاطلاع على اسباب القدح لا للجزم بالمقدمات لان
القدح بهذا المعنى لايستدعي الاطلاع على اسبابه فان المنع لا يقتضي السند
قوله والجواب بعد تسليم كون مقدمات الى اخره فيه بحث اما اولا فلان هذا
التسليم لايضر عدمه فان كلام الخصم في الجزم بالبداهة بصحة المقدمات
كما يدل عليه فلان جزم بداهة التسليم لايضر عدمه فان كلام الخصم في الجزم
بالبداهة العقل بصحتها سواء كانت المقدمات بديهية في نفس الامر او
نظرية واما ثانيا فان الكلام في الجزم الحاصل وعدم التجريد سبب عدم
الجزم بالاولى فان سبب الجزم الغلط وماله الى منع بديهية هذا الجزم الحاصل
فكيف يتحقق تقرير الجواب بعد تسليم بداهة هذا مقدمات الدليلين فلتامل
لعدم الجزم بالاولى فتامل **قوله** فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات
قيل عليه احتمال عدم تجريد الطرفين على ما هو حقه قائم حينئذ في كل بديهي
اذ لاعبرة بالجزم الحاصل حينئذ فلا وثوق بشيء ورد منهما بان الكلام فيما
حصل التجريد على ما هو حقه وعلم ذلك **قوله** ولذلك ينقل المذاهب
الى اخره الظاهر ان مراد المص بنقل المذاهب العدول منه الى اخر كما يقال في
العرف فلان نقل مذهبه وهذا في الفروع اكثر من ان يحصى وفي العقايد
كما عدل ابو الحسن من مذهب الجبائي [illegible] عن مجلسه وهذا المعنى اقرب
مما ذكره الشارح كما لا يخفى على **قوله** السادسة ان في كل مذهب الى اخره قيل
الاقرب ان يجعل الشبهة الرابعة مندرجة في السادسة الغلط والقول الحق كما
ذكرنا مرارا فتامل **قوله** اي ما ذكر اشارة الى وجه افراد الضمير مع ان المرجع

متني **قوله** بل هو من المشهورات التي قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة
لان المراد بالحسن في محل النزاع كونه مناطا للثواب وبالقبح كونه مناطا
للعقاب لا معنى الملايمة والمنافرة والعقل لامدخل له في الثواب والعقاب
ويجيء التفصيل في الالهيات **قوله** وادعى بعضهم ان هذا الحكم بديهي فيه بحث
اما اولا فلان مدعي البداهة هو ابو الحسن البصري وهو لا يقول بكون العبد
موجدا لافعاله على سبيل الاستقلال فضلا عن ادعا البداهة في ذلك
بل القايل بذلك جمهور المعتزلة وهم لا يدعون البداهة فيه كما ذلك مذكور
في الموقف الخامس واما ثانيا فلان الفلاسفة يوافقون ابا الحسين في
مذهبه كما صرح به في الالهيات فكيف عدوا ههنا مخالفين له والحق ان ما
ذكره ههنا مبني على ظاهر ما نقل عن ابي الحسين من ادعا الضرورة في استقلال
العبد تلبيسا للامر على ساير المعتزلة كيلا يظنوا برجوعه عن مذهبهم كما اشار
اليه في الالهيات وان مدعي البداهة غيره وان لم يذكر في هذا الكتاب والله
تعالى اعلم **قوله** اي قايلا الى اخره اشارة الى ان المعارضة ليست على ظاهرها
لانها اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه الخصم ومدعي الخصم ان الحكم ضروري
وبهذا المعنى قوله فيما بعد ويعارضونهم فلا تغفل **قوله** ومع هذا الاستناد
لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار اشارة الى ان المقصود ههنا
نفي استقلال العبد في فعله الاختياري وهو الثابت بما ذكر لان المرجح
لو كان ارادة العبد لا يسند اليه دفعا للتسلسل بل يستند الى الله تعالى فينتفي
استقلال العبد واما ان قدرة العبد ليست بموثرة اصلا فهو بحث اخر عليه
دليل اخر نعم التسلسل المذكور غير قايمة في الارادة القديمة لان اسنادها
الى الذات بطريق الوجوب عندهم فلا يحتاج الى ارادة اخرى وسيجيء تمام الكلام
في موضعه ان شاء الله تعالى **قوله** او في حكمه كما في روية الاشيا في المراة
هذا اذا كان المرئي بالمراة ماله الصورة بطريق الانعكاس كالوجه مثلا
واما اذا كان نفس الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائي حقيقة كما قيل فلا
حاجة الى التفصيل المذكور وذكر الابهري انما هو في حكم المقابل بل هو الاعراض
فانها وان لم تكن مقابلة للرائي لانهم عنوا بالمقابل المحاذي لقايم بنفسه الا انها
في حكم محالها ولا يخفى انه تعسف **قوله** اما باعادة المعدوم واما بتعاقب
الامثال المشهور من مذهب المنكرين لبقا الاعراض هو القول بتجددها بالامثال
واما القول بتجددها بطريق اعادة المعدوم ففيه بحث وهو ان الوجود ان استمر
في كل ان لايكون من قبيل اعادة المعدوم اذ لا عدم فلا اعادة والا فان وجد
في ان ثم عدم في ان ثان ثم وجد في ان ثالث وهكذا تساوى انات الوجود
انات العدم فلم يحس بالوجود وان عدم في ان ووجد في انات اخر ثم عدم
وهكذا يلزم البقا ويمكن ان يقال لما ارتسم في الحس في ان الوجود وبقي صورته
في ان عدمه يحس انه لم يزل **قوله** اي انتها كل واحد انما فسر بهذا ليصح جواز
انتهايه الى ملاء اذ لو اريد مجموع الاجسام لايكون لانتهايه الى ملا معنى وههنا

بتجددها

بحث وهو انه سيجي في بحث المكان ان الخلا الذي يثبته المتكلمون وينكره الحكما
ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما
بعدا موهوما ممتدا في الجهات صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الان خال
عن الشاغل وان الخلا بمعنى البعد الموجود يثبته بعض الحكما فمنهم من جوز خلوه
عن الشاغل ومنهم من لا يجوزه واما الخلا خارج العالم لم تتفق عليه والنزاع
في التسمية بالبعد فانه عند الحكما عدم ونفي يثبته الوهم وعند المتكلمين
بعد فالخلا الذي اوجب المتكلمون انتها الاجسام اليه او الى الملا ليس
ليس بالمعنى الاول وهو ظاهر فان اخر الاجسام وهو المحدود مثلا ليس منتهى
الى شي منهما عندهم بل بالمعنى الثاني وهو البعد الموهوم واللاشي المحض
فلا يصح القول بانكار الحكما لان ما وراه المحدد عندهم كذلك وارجاع الانكار
الى اطلاق البعد ليس له كبير معنى ههنا ويمكن ان يقال مدار انكار الحكما هو
اعتبار المتكلمين امكان شغل الجسم فيه فان الفلاسفة ينكرون هذا الامكان
فيما وراه المحدد ولهذا حكموا بعدم قبول محدب الفلك الاطلس للنمو
وقد اشار اليه الامام ايضا في الملخص والمصنف في اواخر موقف الجواهر
وسنذكره في بحث المكان ان شا الله تعالى **قوله** الا لمرجح اي مرجح خارجي
وهو الذي يسمونه بالداعي قيل الفلاسفة يجعلون العناية الازلية اعني علمه
تعالى بالكل من حيث كل هو كل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على
ابلغ النظام منبعا لفيضان الموجودات والخيرات من حيث هو كل وبما يجب
ان يكون عليه الكل حتى يكون على ابلغ النظام منبعا لفيضها من غير انبعاث
وقصد وطلب وهذا يدل على عدم اشتراطهم الداعي فلا معنى لاسناد
تلك القضية اليهم **قوله** قال في النهاية المقصود من نقل كلامها هو الاشارة
الى وجه حمل كلام المص على ما حمل عليه **قوله** فانما الانسان بالحقيقة
واما عند جمهور المتكلمين فان الانسان هو هذا الهيكل المحسوس وقد
يقال مدرك اللذة والالم عند الحكما ايضا هو الانسان بواسطة الالة
وهو قواها الجسمانية والخلاف في هذا في الادراك بلا واسطة امر خارج
فالمتكلمون يثبتونه والفلاسفة يمنعونه **قوله** يمتنع الفعل اي الاختياري
اذ مطلق الفعل قد يصدر عن القادر اتفاقا **قوله** في شبه السوفسطائية
وهم منكرون للبديهيات والحسيات ايضا فلو كان المدعى في القضايا المذكورة
هو الاولوية لم يندرج القدح في الحسيات **قوله** اي عن الشبهة الاخيرة
اعني السادسة الى اخره قيل هذا الجواب يصلح ان يكون جوابا للشبهة
الثالثة بان يقال الوهم بسبب الامزجة والعادات اوجب الجزم في بعض
القضايا وللرابعة بان يقال انما وقع التعارض بين البديهيات الوهمية
والعقلية فيرى في بادي الراي انهما قطعيان وللخامسة بان يقول ان
الجزم بمقدمه ودليل ظنيا انما كان بسبب الوهم لا العقل فظن ان بديهي
بديهة العقل وليس كذلك ولذلك ظهر خطاه وللسادسة كما قرره الشارح

فلا وجه

فلا وجه لتخصيصه بكونه جوابا للشبهة السادسة **قوله** اي يلزم الدور
وجه التغيير هو الاشارة الى ان الفعل اعني يدور مسند الى مصدره بالتاويل
المشهور فالتركيب من قبيل لقد حجر بين العير والنزوان **قوله** وان كان
بمقدمات بديهية يتوقف الشي اعني البديهي على نفسه لزوم توقف الشي
على نفسه باعتبار توقف بكون البديهي على ثبوت البديهي وان تغاير البديهيان
ثم ان ما ذكر من التفصيل بنا على ما هو الحق ان الدور يغاير توقف الشي على نفسه
وان استلزمه لكن اطلاق الدور عليه ايضا شايع ولو مجازا فلنعمم الدور اياه
ولو بعموم المجاز وجه ذلك ان نقول حقيقة الدور مجزوم بها سوا كان الجواب
بمقدمات نظرية او بديهية اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان البديهيات
حينئذ يتوقف على الدلايل المذكورة في معرض الجواب والدليل عبارة عن
المقدمات المرتبة ترتيبا مخصوصا فهو يتوقف على نفس المقدمات توقف
الكل على الجز فيتحقق الدور حقيقة اللهم الا ان يعد التوقف على جز الموقوف
عليه توقفا لا بالواسطة بل بالذات **قوله** ولا طريق الى العلم غيرهما قيل
الالهام والتعليم بل التصفية ايضا طرق له مع انها غيرهما ورد بان المراد
لا طريق مقدور وفيه ان الضرورة ايضا ليست مقدورا مع انهم
اثبتوها طريقا فالاولى ان يقال انهم يمنعون كون الامور المذكورة طرقا
للعلم ولا يستبعد منهم ذلك **قوله** وشاك في انه شاك قيل فيلزم التسلسل
في الشكوك واجيب بانهم شاكون في لزوم التسلسل وبطلانه فلا يمكن الزامهم
على انه تسلسل في الامور الاعتبارية فينقطع **قوله** وبالجملة ما من قضية
بديهية الى اخره هذا يدل على انكارهم لا يقتصر على حقايق الموجودات الخارجية
وان كان نسيان كلامه يشعر بذلك ولهذا يتم الزامهم بلزوم المناقضة
في كلامهم لان الجزم قسم من العلم الموجود في الخارج اذ لا وجود للعلم
عندكم ولو تمت فبانظار دقيقة فكيف يحصل الزام منكري اجلى البديهيات
بمثل هذا الامر الخفي **قوله** ويرد عليكم انكم الى اخره وايضا يقال لهم كيف
حصل لكم هذا الجزم مع انه تطرق لتطرق العلم جهة على زعمكم الباطل **قوله**
وهم قايلون بان حقايق الاشيا الى اخره قيل يلزمهم التناقض لزومهم العناد
لان اعتقاد تبعية حقايق الاشيا للاعتقاد حقيقة ثابتة في نفس الامر
اذ لو قالوا بتبعيته لاعتقاد اخر تنقل الكلام اليه فيلزم اما الانتها
الى اعتقاد ثابت بحسب الواقع غير تابع لاعتقاد اخر او التسلسل في الاعتقادات
ولهم ان يمنعوا لزوم التسلسل الباطل لانه يمكن ملاحظة ثبوت معتقدات
غير متناهية مجملا فلا محذور فتامل فان قلت هم اعترفوا بحقيقة النفي
حيث قالوا ليس في نفس الامر شي محقق اي ثابت مقدر قلت لا يقبل
التبدل فجا التناقض قلت هذا ايضا تابع للاعتقاد عندهم **قوله** او يعترفوا
بالالم وهو من الحسيات قيل الحق انه ضعيف لانهم يعترفون باحساسهم ويجوزون
ان يكون خطا كما في ساير الاغلاط الحسية والجواب ان المراد او يعترفوا بالالم

نحمل غرضنا ان الغرض من ترتيبها منقولا او لجهان انا
وا غرضنا ونقاده ويمكن ان يقال انهم يمنعون
طريقيتها وانما الامور المذكورة طرقا للعلم ولا يبعد عنهم ذلك انتهى

دات

الالم لكنهم

حقيقة فاذا لم يعترفوا بحقيقة الالم وجوزوا ان يكون احساسهم
به خطا يتركون في النار فيحصل المقصود ومواضعها لانا نعرفهم باعترافهم
وبالجملة ليس مقصودنا اعترافهم بخصوصه بل اما اعترافهم بكون الالم
مثلا امرا حقيقيا او احتراقهم فيحصل المقصود البتة **قوله** الذي هو
اثبات العقايد الدينيه هذا انسب بما ذهب اليه المصنف من ان موضوع
الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينيه ولذا قدمه
على القول الثاني الذي هو انسب بجعل موضوعه ذات الله تعالى على ما سبق
التفصيل **قوله** وزاد عليه المصنف الى اخره الزاما لا لزاما لنا على ما ذكره
الامدي من التفريع المذكور لا قوله ولا يبطله عاقل لان الامتناع الذي
ذكره الامدي يورد اليه **قوله** فان المطلوب بالفكر يعلم مطابقته
للواقع اي الذي يطلبه الفكر ينظره ان يحصل له في المستقبل اعتقاد
مطابق للواقع معلوم المطابقة له حينيذ لان المطلوب ما يعلم مطابقته
للواقع بالفعل فان المطلوب التصديقي ليس بحاصل حالة الطلب فضلا عن
ان يعلم مطابقته وبهذا يندفع ما يقال قد يكتفي باعتقاد المطابقة تقليدا
او بناء على ان الدليل الفاسد فلا يلزم كون المطلوب علما على انها جزما ان
فيتنا فيان ايضا فرض كون المطلوب علته الظن لان ما يجزم بمطابقته
لا يكون ظنا هذا وقد يقال المطلوب ما يكون مطابقا لا ما يعلم مطابقته
فلا يلزم ان يكون علما فتامل **قوله** ويمكن ان يقال قد يكتفي الى اخره
قيل طلب الظن من حيث هو ظن اي اعتقاد راجح عين طلب المطابقة
فليس ما ذكره الشارح امرا غير ما ذكره المص في الماء وانت خبير بان قول
المص من غير ملاحظة المطابقة يفيد المغايرة اللهم الا ان يقال الجواب
الذي ذكره المص جواب عن لزوم طلب العلم والجهل ولهذا قال من غير ملاحظة
المطابقة وعدمها يعني علمها والا فملاحظة اصل المطابقة ولو ظنا
مما لا بد منها في الظن ظاهر الخ بعد الجواب ان في الماء بقي فيه بحث وهو ان
ظن مطابقة الظن ان علم مطابقته كان علما وان علم عدم مطابقته
كان جهلا وان ظن ينقل الكلام اليه حتى يتسلسل ويمكن ان يقال الظنون
انما يكون متعلقه بالظنون بعد الملاحظة القصدية فينقطع بانقطاعها
قوله التي فيها الظن قيل الاولى ان يقول او غلبة الاعتقاد التي هي
الظن ليشعر بان الاضافة بيانية وانت خبير بان الظن هو الاعتقاد
الثالث لا نفس الاعتقاد هذا وقد يجاب عن السوال الثاني بان المراد
بالظن نفس الاعتقاد فانه قد يستعمل بمعناه لا نفس غلبة الاعتقاد
قوله وفايدة العدول هي التنبيه عليه بعبارة الى اخره لا يخفى ان كون
الرجحان ماخوذا في ماهية الظن امر مشهور فالتنبيه عليه بعبارة
ظاهرة في خلافه مما يأباه مقام التعريف فالاولى تركه **قوله** لخروج ما
يطلب به الظن مطلقا قيل مراد المجيب منع لزوم الجامعية في الرسم وفيه بحث

لانه مصرح

لانه مصرح بوجوب كون الرسم خاصية بينة شاملة **قوله** فلان هذه
الحاصلة غير شاملة قد يقال كل منها خاصة شاملة اذ ليس المراد طلب العلم او
الظن بالفعل بل ان يكون الفكر بحيث الحيثية وذلك بان يكون حركة في المعقولات
لتحصيل مبادي مطلوب فالفكر الذي يطلب به العلم هو الذي يطلب به الظن
او غلبته كذا في شرح المقاصد وفيه بحث اذ المعرف واجب الصدق على كل افراد
المعرف بخصوصه وخبر الواحد وكذا القياس لا يصدق عليه انه من شانه
ان يطلب به العلم والكتاب القطعي الدلالة لا يصدق عليه انه من شانه
ان يطلب به الظن واما قوله وذلك بان يكون حصوله حركة في المعقولات
الى اخره ففيه انه تعريف اخر للنظر فيشعر بصحة توقيف الحيوان لما من شانه
ان ينطق لشموله من حيث انه جسم حساس الى اخر جميع افراده ويمكن ان يجاب
عنه بان غرض القايل حمل قولهم ما من ان يطلب به كذا على معنى ان من شانه
ذلك بالنظر الى مجرد ماهيته وهي انه حركة في المعقولات لتحصيل مبادي
مطلوب وهذا صادق على كل فرد من افراده كما يصدق المحتمل للصدق
والكذب على قولنا السما فوقنا ونظايره مما علم قطعا وقوع احد طرفيه
لكن عدم تاتي مثل هذا الاعتبار في تعريف الحيوان بما ذكر محل بحث اللهم
الا ان يلتزم صحته على هذا التوجيه ولا يخفى بعد صحة هذا التوجيه انه
اخراج للتعريف عن المتبادر على ان قوله او غلبة ظن تكون مستدركا حينيذ
لا فايدة له يعتد بها والحمل على التخيير في التعبير مدفوع في مقام التعريف
فتامل **قوله** الذي ذكره القاضي في تجريد النظر المراد بالتجريد في الاصطلاح
اكثر المتكلمين التعريف الجامع المانع وههنا كذلك فلا ينافي اطلاق التجريد
كونه رسما **قوله** والانقسام اليهما خاصة قيل هو حينيذ تعريف بالاخص
اذ لا يصدق على شي من الافراد التي يطلب بها احدهما فقط وبالجملة المعرف
يجب ان يصدق على كل افراد المعرف ولا كذلك الانقسام وان اريد به
المنقسم واجيب بان احدهما المعرف المساوي لكن يرد عليه انه تعريف
بالاخفى لان معرفة الدايرين الامرين يتوقف على معرفة الامرين الخصوصين
اللذين كل منهما اخفى واجيب بان كونه اخفى باعتبار كنهه لا التميز في
في الجملة المعتبر ههنا وقد يقال يلزم تعريف الشي باقسامه ويجاب بان
القسم ذات الامرين والمعرف هو المفهوم **قوله** فهو من المحدود يعني
انه لتقسيم المحدود لا لتقسيم الحد والفرق ان الحد اذا اشتمل على امرشامل
فكذا لتقسيم المحدود كان يقال الجسم ما تركب من جوهرين واكثر بخلاف
ان يقال ما تركب من جوهرين او ما له طول وعرض وعمق فانه لتقسيم
الحد وما نحن فيه من الاول لان الطلب يشملهما **قوله** فلا يكون منافيا
الى اخره لشمولها بهذا المعنى للمعقولات والمتخيلات فلا يرد ما ذكر في شرح
المقاصد **قوله** فهو جنس للنظر والباقي فصل قد سبق الاشارة الى ان القدما
يسمون ما به الاشتراك مطلقا جنسا وما به الامتياز فصلا واطلاق الجنس

على الفكر بالمعنى المتعارف بين المتاخرين كما دل عليه السياق واما اطلاق الفصل
على الباقي فلعله على اصطلاح القدما وعلى هذا لا ينافي اطلاق الجنس والفصل
ههنا تصريحه فيما سبق بكون هذا التعريف رسميا بنا على ان المركب من الجنس
والفصل والخاصه رسم كما سياتي في قوله والفصل يحصلها بعض نوع
عن هذا البس الا ان يجعل قوله وتميزها عطفا تفسيريا له قوله بل ربما اوهم
شموله الغير النظر كالحياة والقوة العاقلة ونفس الدليل وغيرها وانما قال
ربما اوهم لخروجه بحمل البا على السببية وحمل السبب على القريب اما خروج نفس
الدليل فظاهر واما خروجه فلان الطلب به بواسطة النظر الواقع فيه قوله
لجميع اقسامه من الصحيح الى اخره لان الطلب لا يستدعي حصول المطلوب ولا
يستلزمه فان قلت يخرج عن هذا التعريف ما مقدماته مجهولة جهلا
مركبا وتعميم الظن اياه ما سيشير اليه الشارح في التعريف الثاني بان
عبارة الغلبة ههنا لا تنافي في الجزم غلبة ظن لانا نقول لو سلم يلزم استدراك
قوله علم قلت لا خروج لان الفكر الحركة الواقعة في المجهولات لغرض
طلب العلم او الظن لا الجهل لان طلب الجهل ممتنع سيما من العاقل قوله
لا يشفي عليلا ان كانت العبارة الثانية بالعين المهملة فالاولى بالشين
المعجمة والغا من الشفا فلا حذف ولا مجاز وان كانت بالغين المعجمة
بمعنى الغلة وهي حرارة العطش فالاولى يحتمل ان يكون كما ذكر ويحتمل ان
يكون بالسين المهملة والقاف من السقي وعلى الوجهين فيه حذف المضاف
اي ذا غليل او الايقاع المجازي قوله يكون بينهما ترتب قد يمنع بعد تسليم
الاحتياج الى نفس القرينة وجوب الترتيب بينهما وبينها بل هو من المواضع
التي يوجد فيها التركيب والتاليف بدون الترتيب قوله واما الثاني
فلعدم الانحصار الخ وايضا العرض العام لا يجوز اعتباره في مفهوم الفصل
قطعا والا لم يكون فصلا ولو اريد بالشي ذاته لزم انقلاب مادة الامكان
الخاص في مثل قولنا الانسان ضاحك بالامكان الخاص الى الضرورة لان
ثبوت الشي لنفسه ضروري لا يقال المعتبر حال الحمل هو المفهوم وفي حال
التحديد هو الذات فيندفع المحذور لانا نقول الكلام في الامر الذي اعتبره
الواضع في مفهوم المشتق ولا شك ان الواضع لم يعتبر حال الحمل وضعا
وفي حالة التعريف وضعا اخر فتامل اذا اريد بالمشتق المشتق حقيقة
او حكما كما ذكروا في الخبر والحال كان منحصرا وفيه نظر لان هذا انما يتم اذا
لزم تاويل الجامد الواقع في التعريف بالمشتق لزومه فيهما وهو اول المسئلة
اللهم الا ان يبنى الكلام على انه يجب ان يصح جعل المعرف جزا عن المعرف ونحوه
عليه وان لم يكن بينهما حكم بالفعل وفيه ما فيه قوله فيكون ههنا
حركة واحدة فتامل ولا حاجة اليها ايضا لجواز ان ينتقل الذهن من المطلوب
الى المبدا دفعة ثم ينتقل منه كذلك الى المطلوب فلا حركة هناك اصلا ولكن
ان تقول الكلام في التعريف بالمفرد ولا يطلق التعريف على هذه الصورة

قوله مزيد

قوله مزيد مدخل اذ لا صورة فيها واكثر ما يستفاد من الصناعة تحصيلها
قوله والا وجب تقييد الظن بالمطابقة لعله اراد بالمطابقة المطابقة
لنفس الامر بان يكون تلك الامور المظنونة صادقة فيها وللمطلوب بان
يكون مناسبة له والا فالصادق في نفس الامر الغير المناسب للمطلوب لا يخرج
باعتبار قيد المطابقة مع انه فاسد بحسب المادة كما سياتي قوله ووجب ايضا
ان يوضع الى اخره فيه بحث لان المفهوم منه وجوب اعتبار الامرين معا
مع ان الامر الثاني مغن عن الاول اذ الفاسد بحسب المادة لا يودي كما سيصرح
به في المقصد الذي يليه ويمكن ان يقال النظر الفاسد بحسب المادة قد يودي
نفسه نحو زيد حمار وكل حمار جسم والكلام ههنا مبني عليه واما ما سيذكره
من ان النظر الصحيح هو الذي يودي الى المطلوب الفاسد ما يقابله فالمراد
هناك هو الذي يودي نوعه فلا مخالفة ولا محذور ويبقى فيه بحث اخر وهو ان وجوب
القيد الثاني انما يرد اذا كان المراد من قوله للتادي ليتادى او ليحصل التادي
اما لو كان المراد التعليل بمعنى ليكون تلك الامور مودية الى المطلوب فلا يرد الا
ان يقال المعنى الاول هو المتبادر من عبارة التعريف فليفهم قوله لكن ذلك يطلق
على ما يقابل اليقين من التصديقات اشار بقوله من التصديقات الى خروج
الشك والوهم اذ لا يطلق النظر على ترتيب الامور المشكوكة والموهومة ثم هذا
المعنى يحتمل ان يكون هو المتعارف عند من عرف النظر بما ذكر وان كان المعنى
الاخر هو المشهور بين العامة ولو سلم فالقرينة عامة على ارادته فلا
ضير في استعماله في التعريف قوله ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره
اي من ذلك الحاصل كما هو المتبادر فلا يرد عليه ان التعريف تصدق على
ملاحظة احدى مقدمتي الدليل مثلا مع انه ليس بنظر وذلك لان ملاحظة
الصغرى مثلا ليس لتحصيل المطلوب ههنا بل لينضم اليها الكبرى ويحصل
المطلوب من المجموع نعم وقد يناقش في التعريف المذكور بانه يختص بالحركة
الاولى والفكر مجموع الحركتين وبان الملاحظة بعد وجدان المبادي المناسبة
لتحصيل ما هو انسب منها عند عدم حصوله يصدق عليه التعريف وليس
من النظر وايضا خروج الحدس منه غير ظاهر والجواب عن الاول منع اشتراكه
عند المتكلمين ولو سلم فالقرينة معينة وعن الثاني منع اختصاصها بها
فان في ضمير الترتيب ملاحظة للمرتب على وجه مخصوص وعن الثالث ما اشرنا
اليه في توجيه قوله لتحصيل غيره وعن الرابع وضوح القرينة على ان المراد لتحصيل
الغير بطريق الاكتساب قوله ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه
الاكمل فيه بحث وهو ان تحقيقه هنا يدل على ان كل مطلوب له وجهان فيثبت
ثلاثة اشيا وقد نفاه في المقصد الرابع من المرصد الثالث في اقسام العلم
ويمكن ان يجاب بان منتهى الحركة الثانية نفس الوجه المجهول الذي يشعر به
بنفسه بالتعريف ولذا قال على الوجه الاكمل ولم يقل بالوجه الاكمل فلا تثليث
حقيقة وان كان ظاهر كلامه يشعر به واعلم ان اعتبار مبدا الحركة الاولى

بل بمجهول او قتلا فيها

في المطلوب المشعور به بوجه ناقص ومنتهى الحركة الثانية المطلوب المشعور
به على الوجه الاكمل يويد ما نقلته من شرح المقاصد في اثنا تقرير الوجه الثاني
من متمسك الامام في امتناع كسب التصورات وقد عرفت ما فيه فالظاهر
ان سوق كلامه على الغالب فتدبر **قوله** من قبيل الحركة في الكيفيات
النفسانية قيل عليه الحركة الفكرية انما هي في المعقولات وليست بكيفيات
وانما الكيفيات صورها العقلية واجيب بان المراد الحركة في تعقل المعقولات
وهي الصورة الادراكية التي هي من باب الكيف وقد يقال اطلاق الكيف
على المعلومات على سبيل المجاز من قبيل تسمية المتبوع باسم التابع لاتحادهما
بحسب الذات كما يطلقون الصور عليهما ومثله كثير لا يستنكر واعلم ان في
كون هذه الحركة من قبيل الحركة في الكيفيات اشكالا نذكره ان شا الله تعالى
في مباحث الاين على راي الفلاسفة فليطلب هنالك **قوله** لازم للحركة
الثانية اللزوم بحسب الوجود مسلم لكنه لازم غير محمول فمن عرف الفكر به
يقول بانه نفس الترتيب لا باعتبار انه لازمه **قوله** وتحديق العقل نحوه
المعقولات فتامل مراد الشارح بالمعقولات هو المبادي واما مراد المصنف
بها فهو المطالب لان الكلام هناك مسوق على انتفا الاستعانة بالمعلومات
السابقة بخلافه هنا فالمتوجه اليه والمحدق نحوه متغايران فيما ذكره الشارح
ههنا بخلافهما فيما نقله عن الابهري بقوله وقد يقال كما ان الادراك يدل
على ان التحديق ايضا نحو المطلوب وهذا يشعر بانه نحو المبادي وهذا هو
الظاهر لان الفرق بين التوجه الى المطلوب وتحديق العقل نحوه لا يخلو عن خفا
اللهم الا ان يحمل احدهما على التوجه في الجملة والاخر على التوجه التام هذا وكان
الامر بالتامل اشارة الى ما دل عليه كلام المصنف من ان التفسير
بالتحديق عن العقلا الا لمن لا يرى النظر اكتساب المجهولات من المعلومات ٢
ليس بمقطوع به لجواز ان يكون تعريفا باللازم لكن الكلام في محمولية هذه
اللوازم حتى يصح التعريف بها عند من لا يجوز التعريف بالمباين **قوله** صحيح
يودي الى المطلوب اي يودي نوعه فلا يرد على تعريفي الصحيح والفاسد بانتفاء
الطرد والعكس قولنا زيد حمار وكل حمار جسم وتجرد حملا لادا على الاستلزام
الكلي لا ينفع لتحققه في خصوص المثال المذكور ونظايره كما لا يخفى ثم المطلوب
هو الاعتقاد المطابق علما او ظنا **قوله** ولما كان المختار عند المتاخرين
مذهب اهل التعليم وهو انه ترتيب العلوم عبارة المتن هكذا ولما كان المختار
انه ترتيب العلوم وزاد الشارح قوله مذهب اهل التعليم اشارة الى دفع
ما يتوهم من ظاهر عبارته من انقسام النظر الى الصحيح والفاسد على تفسيره
بالترتيب كما ذكره شارح المقاصد ووجه الدفع الذي اشار اليه هو ان ليس
مراده جعل الانقسام المذكور مبنيا على تفسيره بالترتيب حتى لا يجري على تفسير
اخر على القول بالاكتساب بل مراده ان المختار عند المتاخرين لما كان مذهب
اهل التعليم وهو القول بالترتيب والاكتساب دون مذهب من يرى النظر

مجرد التوجه الى المطلوب من غير استعانة بمعلومات كما سبق وبعد وضوح
المقصود لا يبالى بما في العبارة من ادنى مسامحة واعلم ان النظر سوا جعلناه
نفس الترتيب او الحركة المفضية اليه يستدعي علوما مرتبة على هيئة مخصوصة
تسمى الموصل منها الى التصور معرفا والى التصديق دليلا وتكون العلوم اي الامور
الحاضرة مادة لذلك الموصل والهيئة الموصلة صورة له وقد بينا فان الى
النظر بهذه الملابسة وهذا معنى كلام المص ان لكل ترتيب مادة وصورة والا
فتلك العلوم وتلك الهيئة خارجتان عن الفكر قطعا وبهذا يظهر وجه ما
يقال بل ان العلوم التي يقع فيها الترتيب بمنزلة المادة للفكر والهيئة المرتبة
عليه بمنزلة الصورة له واما ما ذكره الشارح في حواشي المطالع وحاشية
الصغرى توجيها لذلك القول ان الفكر عرض لا مادة له واما ما ذكره الشارح
ولا صورة ففيه بحث لان المفهوم من اطلاقاتهم في مباحث العلة والمعلول
عموم العلة الصورية والمادية بحسب الاصطلاح للجواهر والاعراض كما
سيا في ان شا الله تعالى **قوله** وصادقة اما قطعا او ظنا او تسليما اي صادقة
في نفس الامر اما حال كونها مقطوعة او مظنونة او مسلمة لا ان يكون صدقها
بحسب هذه الامور والا لم يتعين الصحة ويدل عليه ايضا قوله فيما سبق
والا وجب تقييد الظن بالمطابقة فتامل **قوله** بخلاف الاختلاف بحسب
الصورة فان قلت يجري فيه اختلاف بحسبها ايضا بان تقدم الاعم او يوخر
قلت تاخير الاعم وان جاز في التعريف لكن الاستعمال على تقديمه قطعا
فلا اختلاف بحسبها في التعريفات المتداولة فيما بينهم بخلاف الدليل فظهر
الفرق **قوله** فهو لا يعرض للنظر حقيقة قيل قد ثبت بل اشتهر اطلاق النظر
على نفس الامور المرتبة فلا خفا في صدقهما عليها حقيقة وانت خبير بان ذلك
الاطلاق مجازي عند الجمهور والكلام في اتصاف النظر الحقيقي بهما
حقيقة نعم يمكن ان يقال المراد بجلا الاطلاق النظر وخفا به كونه موديا
اداء واضحا سريعا واداء خفيا بطيا وان كانا مستفادين من مادة البيان
وصورته ان يقال المراد بجلا النظر كونه مقدما بدلية وهذا الكون
المخصوص صفة النظر حقيقة وكذا في الخفا والنقل الصريح من ارباب
هذه الصناعة بهذه الارادة غير لازم لان قولهم هذا نظر جلي وذا خفي
شايع والاصل في الكلام حقيقته فيحمل مرادهم على هذا والحق ان الجلا
والخفا بالمعنى المتبادر منهما صفة للشي باعتبار تبينه وتعلق العلم به فلا يوصف
به النظر حقيقة لان النظر ما يحصل به العلم لا ما يتعلق به ذلك ويمكن
ان يحمل وجه تبعيد الشارح على هذا فليتامل **قوله** المشتمل على شرايطه الى
اخره كان فيه اشارة الى ان ليس المراد بالصحيح ههنا ما مر وهو الذي يودي الى
المطلوب لان القول بالنظر الى المطلوب يودي اليه لغو ولا يتطرق اليه
نزاع الا بتاويل لكن يمكن ان يحمل عليه ايضا بنا على ان المطلوب الذي اعتبر
الادا اليه في النظر الصحيح اعم من العلم والظن والمتنازع فيه ههنا

ولا يجامعه لانا لا يجتمعان في شي وله بانه يتعلق النظر
بالبيان كما مر به في ابكار الافكار

يودي

هو الافادة للعلم على ان افادة نوعه لا يستلزم افادة شخصه بحسب الظاهر وقد عرفت ان الاولى هي المرادة في التعريف فلا تغفل اصلا قوله قد يفيد العلم القول باحتمال هذه العبارة للايجاب الكلي بالعناية بان يقال مطلق النظر يتناول الصحيح وغيره في القطعيات وغيرها فما يكون منه صحيحا في القطعيات يفيده وكل ما في القطعيات من الصحيح منه بعض من مطلقه ليس بشيء لان اقصى ما يثبت بالبيان المذكور ان لا يكون هذا الكلام من الامام منافيا لادعائه الايجاب الكلي ولا كلام فيه انما الكلام في حمله على الايجاب الكلي ولا احتمال في هذه العبارة لذلك اصلا قوله لم يتيسر لنا ذلك المقصود فان قلت اذا ضم اليه قولنا افادة هذا النظر الصحيح ليست مخصوصة بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فكل نظر صحيح مقرونا بشرائطه يكون مفيدا فيتيسر لنا المقصود لا يقال هذا تمثيل وانه لا يفيد اليقين لانا نقول التمثيل يفيد اليقين اذا كانت العلة المشتركة قطعية وههنا كذلك قلت نعم الا ان التمثيل حينئذ يرجع الى القياس كما سنذكره في اول بحث القياس فيكون المدعى المثبت حينئذ ايضا كليا وكلامه فيما اذا كان المدعى المثبت جزئيا ليس الا كما دل عليه عبارته قوله في القطعيات اراد بالقطعي معنى اليقيني فانه قد يستعمل بهذا المعنى لا المعنى الاعم المتناول للجهل المركب والا لم تصح الكلية كما لا يخفى قال في شرح المقاصد تركنا التقييد بالقطعي استغناء عنه بذكر النظر الصحيح اذ النظر في الظني لطلب العلم يكون فاسدا من جهة المادة حيث لم يناسب المطلوب وفيه بحث ظاهر لان النظر في الظنيات الصادقة لتحصيل الظن نظر صحيح ولا يفيد العلم فلا احتياج الى القيد المذكور البتة قوله لا يعقبه ضد للعلم قيل هذا القيد انما يحتاج اليه في تعريف النظر اذا خص بالتصديقيات بما سوى التامة واما في التصورات فلا بعد من احتمال تفاوت الاضداد عقيب التام قبل حصول المطلوب فيها فتأمل قوله اي مناف فلا يرد ان الموت عدمي فكيف يكون ضدا للعلم والضدان هما الوجوديان وقيل اطلاق الضد مبني على مذهب من يقول ان الموت وجودي لا يقال الموت ليس ضدا للعلم لان استحالة اجتماعهما ليست لذاتيهما بل لفوات شرط العلم وهو الحياة بالموت لانا نقول لو صح هذا لامتنع التضاد مطلقا اذ ما من شيئين يقدر بينهما تضاد الا ويمكن ان يقال امتناع الجمع بينهما ليس لذاتيهما بل لفوات شرط احدهما وهو خلاف الاجماع قوله في نهاية العقول الخ قيل فائدة نقل هذا الكلام تقوية الجواب المذكور ببيان ان الامام ايضا صرح به بالانظار التصديقية والتنبيه على انه كما صرح بالجزئية صرح بالكلية ايضا ثم ان مراده بالضرورة في قوله علم بالضرورة كونه كذلك هو البداهة لا مجرد القطع واليقين بقرينة قوله ولا شك ان كل عاقل يعلم ببداهة العقل الى اخره واشتراطه تلخيص تصور الموضوع اعني النظر على ما هو مناط الحكم قرينة على ذلك ايضا قوله فانا نعني بالنظر اي بمعرفة النظر

قوله ثم

قوله ثم قال المنكرون الخ قيل هذا القول منقوض بافادة الظن المتفق على العلم بها ويمكن ان يقال انهم يدعون الظن في انه يفيد الظن كما سيشير اليه الشارح في ثاني شبه السمنية على انه لا خلاف في افادة الظن بين العقلاء فتأمل قوله للنظر بالنظر اي لافادة النظر بافادة النظر قوله قلنا المدعى عندنا الى اخره لا يخفى عليك ما في ظاهر هذا الجواب من التعسف لان سياق الكلام في انكار الافكار ركيك ههنا ايضا حيث قال في عنوان البحث ثم قال المنكرون لكون النظر مفيدا للعلم يدل على ان الشبه لمنكري نفس الافادة فالاولى ان يقال المقصود من الادلة التي تفيد نفي المعلومية هو انه لو افاد العلم افاد كونه علما عند ملاحظة الطرفين بناء على انه لازم بين ولو بالمعنى الاعم وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم قوله منهم الامام الرازي انه ضروري الخ قيل عليه لا خفاء في ان كون النظر مفيدا للعلم ضروري في الشكل الاول نظري في باقي الاشكال فكيف يصح اختيار انه ضروري مطلقا على ما ذهب اليه الامام الرازي او نظري مطلقا على ما ذهب اليه امام الحرمين واجيب بان الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر الصحيح وما ذكر من ان التفصيل فانما هو في الخصوصيات قوله وتلخيصه انه من حيث هو مطلوب الى اخره الحيثيتان المذكورتان للتعليل لا للتقييد فلا ينافي بيان التناقض قوله فيقول النتيجة كل نظري فيأتي الى اخره فان قلت معنى قولنا النظر يفيد العلم انه يستلزم العلم بالنتيجة فمن ينكره استلزام النظر الصحيح للنتيجة كيف يسلم لزوم النتيجة قلت المنكر هو استلزام النظر للعلم بالنتيجة والمذكور هو استلزام المقدمات للنتيجة والفرق ظاهر وبالجملة لا عنوان العلمية بلاحظ ههنا في اللازم ولا عنوان النظرية فقط في جانب الملزوم فلا اشكال فتأمل قوله وبالجملة ههنا قضيتان بديهيتان قيل دعوى بداهتهما ينافي التعليل في الصغرى والكبرى اللهم الا ان يقال ما ذكر تنبيه قلت قوله في التحرير الاول واما الكبرى فبديهية لا شبهة فيه يدل على نظرية الصغرى قلت بل اراد به ان الكبرى بديهية لا يحتاج الى التنبيه كما دل عليه قوله لا شبهة فيه ويمكن ان يقال ايضا البديهي قد يكون نظريا نظرا الى المستدل كما صرح به في شرح المقاصد قوله ثم ان حكمنا الى اخره قيل لا حاجة الى هذه المقدمة في اصل المطلوب فان المقدمتين لما حصلتا في الذهن مرتبتين حصل المطلوب وهو ان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح علم واما ان حال افادة هاتين المقدمتين لذلك المطلوب ماذا فلا حاجة بنا الى بيانه وانما هو بيان للواقع ثم للمعترض ان يعود ويقول لو كان ضروريا لما اختلف فيه العقلاء ولما وجد التفاوت بينه وبين سائر البديهيات فيضطر الى جواب الامام ولو امكن منع الاختلاف في هذا الجزئي المشخص لم يمكن منع التفاوت وانت خبير بان المقدمة المذكورة انما احتيج اليها دفعا لعود الاعتراض على افادة

تبيك المقدمتين للمطلوب **قوله** فلازمه الظاهر هو التسلسل انما قال
فلازمه الظاهر لاحتمال العود وان يكون ذلك النظر داخلا في المهملة وان يكون
عينها ولا تسلسل في شي من التصور **قوله** لم يختلف فيه اكثر العقلا الاظهر
في العبارة ان يقول لم يخالف فيه اكثر العقلا لان مراده انكار اكثر العقلا كما
يدل عليه كلام الشارح والمتبادر من عبارة المصنف ان بعضا من ذلك
الاكثر قايلون بهذا السلب والبعض الاخر قايلون بالايجاب كما يدل عليه التاويل
في قولهم اختلف الايمة في كذا وليس المراد ذلك قطعا وتصحيح كلامه المصير الى
الحذف اي لم يختلف فيه معظم اكثر العقلا **قوله** يفيد الظن بعدم الافادة قيل
ايضا ان يختار انه يفيد لنا عدم العلم بافادة النظر العلم لا العلم بعدم
الافادة ولا الظن به ولا يخفى بعده بعد ما صرحوا بالسلب الكلي في المدعى
نعم الاولى ان يختار ان السالبة الكلية مظنونة ضرورية ويجوز التفاوت
والاختلاف في مثلها كما سيشير اليه الشارح **قوله** المنسوبة الى سومنات
هي اسم صنم في بلاد الهند كان الجهال فتنوا به وكانوا يا تونه من كل فج
عميق حتى ذكر الجوزي في تاريخه انه كان له الف نفس يخدمونه وثلثماية
يحلقون حجاجه وثلثماية يغنون عنده وقد انتدب له السلطان محمود
ابن سبكتكين ونهض في شعبان سنة ست عشر واربعماية في ثلاثين
الف فارس سوى المتطوعة ووصل الى بلد الصنم فملكه واوقد النار على
الصنم حتى تقطع **قوله** قايلون بالتناسخ الظاهر انهم ظانون بذلك
لا جازمون به اذ لا طريق الى العلم عندهم سوى الحس ومن البين انه ليس
من الحسيات **قوله** ان كان ضروريا لم يظهر خطاه فيه بحث لان اعتقاد
المقلد ضروري لحصوله للصبيان والمجانين مع وقوع الغلط فيه والجواب
بعد تسليم ضروريته في الجملة حمل الضرورة ههنا على الضرورة العامه **قوله**
وانت تعلم ان هذا منقوض باحكام الحس اجيب بان كون احكام الحس
عندهم ضرورية ليس مطلقا بل فيما حكم به الحس بالبداهة ويرى عن مظان
الغلط فلا نقض وانت خبير بتاتي مثل هذا التقييد المذكور في العقليات
ايضا فتامل **قوله** او تسلسل اذ ننتقل الكلام الى الآخره يمكن ان يقال معلومية
علمية الاعتقاد الحاصل بعد النظر وحقيقته بمعنى انا لو توجهنا اليها يحصل
لنا العلم بها كما اشار الشارح الى مثله في معلومية عدم المعارض فحينيذ يمكن
الجواب بانه ينقطع التسلسل بانقطاع التوجه للتحصيل **قوله** فان الظن
الضروري قد يظهر خطاوه انما يتم التقريب بهذا القول اذا كان مدعاهم
ظنية هذا القول اعنى كل نظر صحيح يفيد الظن واما اذا كان المدعى
قطعية فلا تقريب له وهو ظاهر **قوله** ويجوز اختلاف العقلا فيه على ان
الاختلاف ههنا ممنوع **قوله** قلنا لا نسلم انه لا يجتمع الى اخره هذا جواب
بطريق المعارضة حيث استدل على خلاف مدعي الخصم وقوله والتوجيه الخ
اشارة الى نقض مقدمة دليل الخصم ومنع قوله لانا متى توجهنا الى اخره **قوله**

ومنهم

ومنهم من فرق الى اخره رد عليه بان في طريق الشرطية فرض الحكمين والتصديقين
وهو مستلزم لملاحظة الحكمين فهما مجتمعان في العلم وان لم يجتمعا في التوجه
لان نشا الحكم والمحتاج اليه للانتاج وحصته هو الاول لا الثاني وعلى هذا يكون
قوله والتوجه الى اخره من تتمة الجواب الاول ولا يكون جوابا ثانيا كما صرح لا يخفى
قوله ثم اجاب عن الشبهة عطف على قوله فرق فالمجيب عن الاعراض هو الفارق
المذكور وليس هذا شروعا في منع قول المصنف والتوجه غير العلم الخ حتى يرد ان
فيه تنافيا وشرحا لا يطابق صريح المشروح لان حاصل المشروح ان مما لا بد منه
اجتماع العلمين وهو حاصل وان لم يحصل اجتماع التوجيهين والالتفاتين والنظر
قوله وملاحظتهما قصدا اشار به الى ان المراد بالنظر ههنا معناه اللغوي فيندفع
اعتراض الابهري بان قوله التوجه هو النظر خلاف ما اختاره في تعريف النظر
قوله واعلم ان ذلك المفاد علم قيل اشار به الى ان تقرير هذه الشبهة
لا يتم بالنظر الى نفس الافادة لان عدم المعارض في نفس الامر من غير
ملاحظة وجوده وعدمه كاف في نفس الافادة واليه يشير قول المصنف
رحمه الله تعالى في الجواب كما يفيد العلم بحقيقة النتيجة وقد نبه الشارح فيما
سبق على ان المدعى عندنا حقيقة الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح
ومعلومية حقيتها فبعض الشبه ناظر الى نفي الاول وبعضها الى نفي الثاني
هذا وانت خبير بان عبارة المص وان امكن تطبيقه على هذا التقرير بان يريد
بقوله الثالثة النظر لو افاد العلم من حيث هو علم فان هذه الحيثية يشير الى العلم
بعلمية المفاد لكن قول الشارح في تقرير الشبهة اي مع المعارض وظهوره
للناظر وقوله فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده يدل على جواز الشبهة
بالنظر الى نفس الافادة ايضا لان تجويز الناظر وجود المعارض وظهوره له
كما ينفي العلم بعلميته المفاد ينفي افادة العلم ايضا اذ الناظر اذا جوز وجود
المعارض لنظره لم يحصل له قطع بالنتيجة قطعا فالحق ان اجرا الشبهة
بالنظر الى علمية المفاد بنا على ظهور الجريان بالنسبة اليها وملايمة الجواب
كما اشرنا اليه **قوله** ويتسلسل فيتوقف حصول العلم من النظر الى اخره
المتبادر من قوله من النظر ان مراده من العلم هو العلم بالنتيجة ولا شك ان
سياق كلامه يقتضي ان يقول فيتوقف العلم بعلمية المفاد ولو قال بعد النظر
لكان اظهر في حمل العلم على العلم بان المفاد علم هذا ثم انه يمكن ان يجاب عن
هذا التسلسل بما اجاب به الشارح عن الشبهة الاولى بطريق اختيار النظرية
حيث قال ويمكن ان يجاب عنه فتامل **قوله** يفيد العلم بعدم المعارض
ليس مراده من افادة النظر العلم بعدم المعارض ان يكون العلم بعدمه لازما
بينا للنظر بالمعنى الاخص كيف والغالب بعد النظر الصحيح عدم خطور المعارض
بالبال فضلا عن خطور عدمه بل اعم من ذلك كما سيشير اليه الشارح ومطلق
اللزوم حاصل بنا على امتناع التناقض في قضايا العقل هذا والاظهر
في الجواب منع افادته مع العلم بعدم المعارض فقوله اذ مع المعارض يحصل التوقف

فع

اجزاء ج

قلنا لا يلزم من انتفاء العلم بعدمه ثبوت المعارض والواجب عدمه لا العلم بعدمه
حتى يرد فيه انه ضروري او نظري فتأمل **قوله** بل هذا اولى بان يكون ضروريا
لان العلم الاول متوقف عليه فيه مناقشة وهي ان التصديق الضروري قد
يتوقف حصوله على التصديق النظري كالتصديق الوجداني بان لنا لذة من هذا
التصديق النظري فما معنى قوله بل هذا اولى الى آخره **قوله** الا ترى الى قوله
فعدم المعارض في نفس الامر ضروري اذ المتبادر منه معنى البديهي لا القطعي
قيل عليه هذا ضرورية عدم المعارض في نفس الامر لا ضرورية العلم به كيف
والعلم به مستفاد من ما اسلفه من المقدمات القابلة لو وجد المعارض فان
جزم بمقتضاها الى آخره والعلم الموقوف على هذه المقدمات ليس ببديهي وانت
خبير بان ضرورية ...

قوله الرابعة النظر اما ان يستلزم العلم الى آخره فيه بحث اما اولا فلان
المستلزم هو تمام النظر وعدم العلم بالمنظور فيه شرط في اثناء النظر وابتدائه
لا عند تمامه نعم الواقع انه معه لا يتحقق العلم بالنتيجة مع تمامه ايضا بل بعده
لكن لا انه شرط عدمه عند تمامه واما ثانيا فلجريانه في الاحساس والعلم
الحاصل به كما لا يخفى **قوله** فاذا حصل لم يعرف انه المطلوب وايضا فلا يطلب
ولا يتوجه اليه على ما سبق في التصور **قوله** قلنا معلوم تصورا ونقول
معلوم ظنا غير معلوم يقينا وايضا ينتقض بافادة الظن **قوله** لان المتنازع
فيه الى آخره لان الجواب عن التصورات قد سبق في دفع شبهة الامام على جريان
الاكتساب فيهما **قوله** يلزم الدور وقيل هذا الوجه ايضا منقوض بافادة
الظن هذا ثم الظاهر ان مبنى لزوم الدور وهو ان العلم بالشيء فرع تحققه لان
العلم بوقوع شيء ظل لو وقع في نفسه على ما صرح به من قبل في دفع احتجاج
القائلين بان اعتقاده لازم للمكلف ضروري فيتوقف العلم بالدلالة حينئذ
على نفس الدلالة فيدور واما ما ذكره الشارح ففيه بحث ظاهر لان التصديق
بالمدلول موقوف على الافادة وهي تتوقف على التصديق بالدلالة المتوقف
على تصور المدلول لان العلم بالاضافة مسبوق بتصور المضاف فمن لا التصديق
بهما فلا دور وقد يجاب بان التصديق بالدلالة متوقف على التصديق بالمدلول
ايضا لان الاضافة ملزوم للمضافين والتصديق بوجود الملزوم ملزوم
للتصديق بلازمه وفيه ان اللازم المعلوم استلزام التصديق بوجود الملزوم
التصديق بوجود لازمه بعد العلم بالملازمة لا توقفه عليه فتدبر
قوله بعد النظر فيه وافادته فان قلت كونه دالا هو عين افادته
كما يشعر به تفسير الشارح في مفتتح الشبهة فكيف يتأخر عنها قلت هو
من قبيل قولهم كون زيد عالما يتوقف على علمه فليتدبر **قوله** فلا تكون
افادته معلومة لنا وهو المطلوب فيه بحث وهو ان سياق الكلام يشعر بان
ارباب هذه الشبهة قائلون بتحقق التكليف بالمعارف وعدم قبحه

فيقال

فيقال لهم هذه المعارف المكلف بها على تقدير ان لا يكون افادة النظر اياها
بمجز وما بها اما ضروري عند كم او نظري لازم الحصول من النظر او غير لازم
الحصول منه وعلى كل تقدير يلزم قبح التكليف اما على التقديرين الاولين فلما
ذكرتموه في دليلكم مع ان التقدير الثاني مناف للغرض واما على الثالث فلانه
لا يتحقق مقدورية التحصيل حينئذ لجواز التخلف عن النظر فان قالوا لا تختلف
عادة وذا يكفي للمقدورية قلنا هو عين مذهبنا اذ لا ندعي لزوم الحصول بمعنى
الايجاب العقلي بل العادي اللهم الا ان يقال انهم لا يقولون بالتكليف والمراد من
الاجماع اجماع الخصوم والشبهة الزامية **قوله** لا بالعلم النظري لان التكليف
انما هو بالافعال دون الكيفيات والاضافات والانفعالات والعلم لا يخرج من
من احدى الثلاثة الاخيرة اتفاقا **قوله** عدول عن النظر قيل الباء في
بالنظر ليست صلة للتكليف بل للسببية والمعنى التكليف بالعلم وان كان واجبا
بعد النظر بسبب النظر ومقدوريته ولا نسلم قبح التكليف بواجب طريق تحصيله
مقدور فان مقدورية المكلف به اعم من مقدوريته في نفسه ومقدورية
طريق تحصيله وبالجملة التكليف بالعلم قبل النظر والعلم حينئذ مقدور بلا
ريبة ووجوبه بعد النظر لا ينافي تلك المقدورية الحاصلة حين التكليف فلا
نسلم العدول ولو سلم فاعتبار المقدورية في المكلف به تقتضيه والعدول عن
الظاهر للتوفيق بين القواعد ليس اول قارورة كسرت في الاسلام وجواب
الاخير ظاهر فان مبنى الرواية لا ضرورة في ذلك العدول لتحقق المقدورية
في نفس العلم النظري كما سيذكره في الجواب الاول نعم لو ثبت تصريحهم بان
التكليف انما هو بالافعال لكان لذلك العدول وجه والحق على ما قيل ان
الرد المذكور غير مرضي عند الشارح ايضا كما سيظهر من تحقيقه عن قريب
قوله فالاولى في الجواب الى آخره فيه بحث اما اولا فلانه لا يكاد يتم الا في
الاوليات مع انه لا تكليف في مطلق الضروريات لكونها غير مقدورة التحصيل
للمخلوق واما ثانيا فلان الموجب للحكم في الاوليات تصور الطرفين على
وجه مخصوص هو مناط الحكم فاذا غفل عن تصورهما على ذلك الوجه امكن
اعتقاد النقيض والقول بان تصور الطرفين على ما هو مناط الحكم الضروري
موجب له ممتنع تخلفه عنه بخلاف النظري لا يفيد عدم مقدورية الاوليات
مطلقا واما ثالثا فلان الباء في قول المص بالنظر اذا لم يجعل صلة للتكليف
بل للسببية يمكن ارجاع كلام المص الى هذا الجواب فليتأمل **قوله** انما يلزم
المعتزلة الى آخره لا يذهب عليك ان التكليف بغير المقدور وان كان جائزا
عند الاشاعرة فالصحيح عندهم انه غير واقع فيمكن تقرير الشبهة بالنظر
الى وقوع التكليف بالنظري وح يندفع هذا الوجه من الجواب لكن انما اورده
نظرا الى التقريب السابق حيث بنى الكلام فيه على قبح التكليف بمثله ممنوع
ايضا انما المجوز هو المعنيان من الثلاثة على ما سيفصل في الالهيات وهو غير
قوله الثامنة لو افادة الى آخره منقوض بافادة الظن المتفق عليها

بلغ

مما

فوله التاسعة لو افادة الى اخره يمكن ان يقال فيه ايضا لو صح دليلكم لما افاد النظر الظن مع ان هذه الافادة متفق عليها كما مر **قوله** وقيل للمعتزلة ان تخلصوا الى اخره ويمكن ايضا ان يقولوا الجزم هناك بان اللازم علم لاجهل ه بواسطة مقدمتين هما ان هذا حاصل عن قطعي سني وما هو كذلك فعلم اما بالنظر او بالحدس فلا تسلسل في النظر لانقطاعه عند انقطاع الالتفات كما مر **قوله** الثامنة المهندسون قيل مآل الخلاف بيننا وبينهم الى وجود النظر في القطعيات في الالهيات عندنا وعدمه عندهم وحملهم انكارهم على الاعتراف بوجوده في الالهيات قطعا مع تخلف العلم عنه فيها بعيد جدا **قوله** لا يتصور الا بالضرورة هذا اما الزامي او حكم ظني عندهم والا فقد افاد النظر العلم في الالهيات بعدم تصور الحقائق الالهية وفيه ان الحكم بعدم تصورها يستدعي تصورها فيثبت التناقض الا ان يدعى كفاية التصور بالوجه في الظني دون اليقيني كما سيجي وايضا قوله اما لانه لا شي من التصورات بنظري لو تم لدل على عدم افادة النظر العلم مطلقا سيما في البسايط مع انهم قايلون بافادته في غير ما ذكر اللهم الا ان يقال انهم قايلون بافادته في غير الالهيات على ان القضية مهملة صادقة في بعض المواد وهو ما يكون تصور الاطراف ضروريا وبعدم افادته فيها بمعنى السلب الكلي **قوله** ولا تركيب في الحقايق الالهية بالاجماع والاتفاق وسواء تم الدليل على تركيب حقايق صفاته اولا **قوله** لكنه حقيقية وحقايق صفاته ابتدا فاللازم حينئذ عدم جريان النظر في التصورات الالهية لا في التصديقات الالهية التي هي المقصد الاقصى **قوله** ثم هذا يلزمكم في الظن لهم ان يقولوا التصور بالوجه يكفي في الظن دون الجزم والفارق ظاهر لان الظن لضعفه يصلح ان يكون مبناه التصور بوجه بخلاف اليقين نعم لا يلزم في الجزم ايضا التصور بالكنه لكن هذا هو الجواب التسليمي المذكور اولا **قوله** الثاني اقرب الاشياء الى اخره ينبغي ان يعتد الاشيا بالغايبة عن الحواس وعدم الالتباس والقرب من الاوهام كيلا ينتقض دليلهم بالهندسيات والحسابيات والممكنات ثم انه انما يتم على تقدير تسليم عدم معلومية النفس اذ لو كان اقربيتها في المدركية واذ لا يلزم من اقربيتها ايضا لا اقربيتها ادراكا الا ترى ان قوة الحاسة لا تدرك نفسها لم يلزم مدعاهم **قوله** لا من حيث التصديق بوجودها فانه بديهي لا خلاف فيه فيه بحث لان التصديق عندهم يستدعي تصور المحكوم عليه بالكنه كما تبين من دليلهم الاول واذا لم يكن النفس معلومة من حيث التصور فكيف يقولون هي معلومة من حيث التصديق بالوجود بداهة والحمل على بداهة التصديق الظني بوجودها بعيد اللهم الا ان يبنى الكلام على ارادة الزام الخصوم بانها غير معلومة عندكم فلزمكم الاعتراف بما ذكرنا فمرادهم بقولهم بديهي لا خلاف فيه **قوله** قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم الظاهر ان لفظ العلم مقحم والحق في العبارة ان يقال لا يفيد معرفة الله

تعالى

تعالى وكانه اراد العلم المتعلق بمعرفة الله تعالى بان يكون مبادي ايضا تامل **قوله** لزم الدور ان قلت يجوز ان يعلم صدقه بقوله المخصوص وصدقه وصدقه بان ظهر المعجزة على يده او الكرامة قلت انما يحصل العلم بالصدق بعد العلم بان الله تعالى صدقه فيما قاله باظهار المعجزة على يده والا فيجوز الكذب من السحرة واصحاب الاستدراج في لزم الدور لان قول المعلم لا يفيد العلم بالله تعالى فلو استفدنا العلم به تعالى من قول المعلم لدار وعلى ما ذكرنا حمل الابهري في شرحه قول المص لزم الدور وكان الشارح تركه لانه يرجع الى علم الصدق بطريق الاستدلال العقلي لا بقوله الا ان يدعى بداهة علم صدق قوله المخصوص وان ما ذكر بيان لهيئته واياما كان فالدور لازم **قوله** وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بالعقل ففيه كفاية فيه بحث لجواز ان يعلم صدقه فيه بدليل دال على ان كلامه مطلقا صادق وليس صدق المعلم من المعارف الالهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها لان المراد بها الامور الغايبة عن الحواس وصدقه مما يهتدي اليه بمشاهدة قراين الاحوال **قوله** حتى يقولوا لا اله الا الله قيل معناه حتى يقولوا لا اله الا الله محمد رسول الله اذ لا شك في عدم انتهاء المقاتلة بقول التوحيد فقط بدون تصديقه عليه السلام بكونه عليه السلام رسول الله فاكتفى بالبعض للظهور في دلالته على ان المقاتلة انما كانت بسبب عدم اخذهم التوحيد منه وقيل انه عليه السلام اخذه والقول به من حيث انه يلتقي منه عليه السلام يدل على تصديقه في جميع ما امر به فلهذا انتهى المقاتلة به **قوله** وطريق الرد عليهم الخ وقد يرد ايضا بان ذلك المعلم هو النبي عليه السلام وكفى به اماما مرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى امام يجدد طريق الارشاد والتعليم ويتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته **قوله** ابالعادة قيل عليه القايلون بان العلم الحاصل عقيب النظر لا بالعادة جوزوا حصول الجهل عقيب النظر الصحيح والعلم عقيب النظر الفاسد وهو يوجب ارتفاع الامان عن الادلة الصحيحة والجواب ان جواز حصول الجهل عقيب النظر الصحيح والعلم عقيب الفاسد لا ينافي عدم وقوعه كما لا ينافي جواز التكليف بالمحال عدم وقوعه فلا يوجب ارتفاع الامان عن الادلة الصحيحة بل جواز ارتفاعه الذي لا يقع عادة فلا محذور **قوله** وعلى انه تعالى قادر مختار اراد بالاختيار ههنا الاختيار المطلق وهو الذي ليس في موصوفه شائبة وجوب لا عنه ولا عليه ولهذا فرع عليه قوله ولا يجب عليه ايضا واراده في اخر المقصد ما لا وجوب عنه فقط كما هو المتبادر الشايع والاقرب ان يفرع عدم الوجوب عليه على قاعدة التحسين والتقبيح **قوله** وهو دايمي او اكثري اعتبارا لاكثرية باعتبار جواز طرو الغفلة او النوم او الموت على الناظر فلا ينافي الكلية التي ادعيناها في افادة النظر الصحيح كما ظن واما اعتبار الدوام فبالنظر الى ترتب العلم بعد النظر الصحيح الذي لا يعقبه مناف للعلم وقيل قوله او اكثري تنزل اي فلا اقل منه لو بالنسبة

الى البليد المتناهى كما اشار اليه فى شرح المطالع **قوله** فعل لفاعله فعلا اخر
اراد بالفعل الاثر الحاصل من القادر اعم من ان يكون بواسطة اولا بها لا انفس
التاثير فلا يرد ان العلم ليس من مقولة الفعل وكذا الحركة **قوله** فقاس
الاصحاب الى اخره اعترض عليه بان هذا لا يفيد اليقين لكونه عايدا الى القياس الشرعى
وسيشير اليه الشارح **قوله** ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية الا الاتيى واجبة
بمعنى ان لا يكون مامورا بها فلا يرد منع بطلان اللازم بناء على ان التكليف مقيد
بعدم المعرفة ان تكليف المعارف تكليف بتحصيل الحاصل وذلك ان معنى ان
معنى ان العارف لا يكلف انه لا يتعدد له الامر والايجاب لا ان معلومه
يخرج عن كونه مامورا به وعلى هذا تندفع ايضا ما يقال من ان الارتفاع انما
يلزم اذا كانت المعارف النظرية كلها غير مقدورة لنا وغير حاصلة الا
بالتذكر وان قيد المعارف النظرية بالحاصلة من التذكر تمنع بطلان اللازم
فتامل **قوله** فقاس مركب القياس المركب قياس يستغنى القياس فيه عن
اثبات حكم الاصل لموافقة الخصم له بكون مانعا لكون الحكم فيه معللا بعلة المستدل
انما يمنع علتها او يمنع وجودها والاول مركب الاصل والثانى مركب الوصف
والتفصيل مذكور فى كتب الاصول **قوله** لئلا يلزم تحصيل الحاصل قيل هذا
انما يظهر فيما اذا اغفل عن النظر دون العلم بالمنظور فيه والظاهر ان كلامهم
عام بل قد صرح الشارح فى الالهيات بان المراد صورة الغفلة عن النظر والعلم
بالمنظور فيه ايضا والحق ان المنظور فيه ان كان معلوما مشاهدا للنفس
فتذكر النظر لا يفيد العلم به ولا تذكره غير مشاهد فهو يفيد تذكره وان صار
نسيا منسيا فهو يستلزم العلم به فتامل **قوله** اذا اعتبرت ماخوذة مع
ما يحتاج اليه من بيانها فيه ايما الى دفع الاعتراض على عكس تعريف الدليل
بما يلزم من العلم به العلم بشى اخر بما عدا الشكل الاول فتامل **قوله** فيكون العلم
فى الالهيات بان المراد صورة الغفلة عن النظر والعلم بالمنظور فيه ايضا
عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدرة العبد هذا يدل على ان مراد الامام نفى
التوليد من فعل العبد لا نفى التوليد من النظر من حيث هو لان عدم وقوع
العلم بقدرة العبد لا ينافى تولده من النظر الذى هو فعل الله تعالى عنده
ايضا فلو قال الشارح فى تحرير مذهب الامام غير متولد من فعل العبد وقال
ههنا فيكون النظر وكذا العلم الحاصل عقيبه واقعا بقدرته لا بقدرة
العبد لكان اظهر **قوله** اذ لا وجوب عن الله تعالى ولا عليه ليس تعليلا لكونه
تعالى فاعلا مختارا اذ لا يجب عليه تعالى شى والا لزم المصادرة كما لا يخفى
بل تعليل بان هذا المذهب لا يصح مع القول بانه تعالى قادر مختار وانه لا يجب
عليه شى والتقريب ظاهر فان هذا المذهب يشتمل على القول بالوجوب فاما
عنه واما عليه **قوله** وانما يصح اذا حذف قيد الابتدا انما اختار فى صحة
المذهب المذكور حذف قيد الابتدا بل حصر الصحة فيه ولم يذكر حذف احد
العقدين الباقيين مع انه ذكر اولا انه لا يصح مع القول بالامور الثلاثة

مع ان الخصم صح

بلغ

بناعلى

بناعلى ان القول باستناد الجميع اليه تعالى بالمعنى المراد ههنا يستلزم القول
بانه قادر مختار كما سيشير اليه الشارح فى بحث القدم وكذا يستلزم سلب
الوجوب عليه تعالى لان هذا الوجوب يتفرع على قاعدة التحسين والتقبيح
وهذه القاعدة تفضى الى القول باستناد بعض الاشيا اليه تعالى بواسطة
بعض كالثواب بواسطة الطاعة بحذف كل من العقدين الاخرين
يستلزم حذف قيد الابتدا ومما يعلم ههنا انه اراد ههنا بالاستناد ابتدا
كما دل عليه سياق كلامه ان لا يكون لبعض اثاره مدخل فى بعض بحيث يمتنع
تخلفه عنه عقلا كما هو مذهب الشيخ وغيره من اهل السنة لا ان يكون تعالى
هو الموجد ابتدا اى من غير واسطة ايجاد شى اخر بان يكون الله تعالى موجد
الشى وذلك الشى موجدا لاخر فيكون الله تعالى موجدا لذلك الاخر
بتوسط الشى الاول كما ذهب اليه الفلاسفة فعلى هذا يندفع اعتراض
بعض الافاضل بان ما ذكر من المذهب يصح وان لم يحذف قيد الابتدا
بناء على ان معنى الاستناد ابتدا هو المعنى الاخير فلا ينافى القول بالتوليد
قوله شرط النظر اما مطلقا فنوع الحياة امرانه اراد شرط النظر
من حيث انه نظر لا من حيث انه حركة فى الكيف فانه يحتاج من الحيثية
الاخيرة الى المتحرك وما فيه الحركة ونحو ذلك ولذلك لم يتعرض للمقدمات
والعالم المحل **قوله** نفى العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب قيل عليه
النظر غير مشروط بطلب مطلوب معين فيمكن ان ينظر فى مقدمات حاصلة
عنده لتحصيل مطلوب ما غاية الامر ان المطلوب لكونه حاصلا لا يحصل
ثانيا والجواب ان مطلوبا معينا اذا كان حاصلا لم يكن النظر لتحصيله ولا
لتحصيل مطلق موجود فى ضمنه فان كلا منهما تحصيل الحاصل بل لمطلوب
اخر فالمطلوب من حيث هو مطلوب غير معلوم وهو المطلوب وبالجملة الكلام
فى النظر المتعارف المشتمل على حركتين ولا ينافى فيه ما ذكر **قوله** واما
العلم به بوجه اخر الى اخره قيل يرد عليه ان الغافل عن المطلوب ربما تصرف
فى مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه وربما يؤدى بها الى المطلوب
وانت خبير بان هذا لا ينافى على راى من يوجب فى الفعل الاختيارى تصور
فايدة فان النظر فعل اختيارى لا بد لفاعله من تصور وصول الى علم
فقد تحقق علم المطلوب بوجه وبالجملة الكلام فى النظر المتعارف
قوله والجهل المركب به فان قلت اذا جاز النظر فى الدليل الثانى
لمعرفة وجه دلالته جاز ان يطلب الجاهل جهلا مركبا معرفة وجه دلالته
جاز ان يطلب الجاهل بمقدمات يقينية مخزونة عنده فيحصل اليقين فما
معنى اشتراط عدم الجهل المركب قلت الجهل المركب الذى يشترط عدمه فى النظر
هو الجهل المتعلق بما طلب وهذا النظر بالذات والجهل مركبا فيما ذكر بالنسبة
الى وجه الدلالة حتى يلزم المحذور وقيل يرد عليه ان الجاهل ربما تصرف
فى مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها غافلا عن خصوصية

ينبغى ان

ما يودي اليه فادته الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول عنه جهله المركب
وقد تحققت انه فاعه فيما سبق فلينا تمل **قوله** بل العلم بوجه دلالة الدليل
ولا يرد ان النتيجة ليست كذلك لان المطلوب لا يختص بجزمها بل اذا اشتمل
على ما يمكن ان يكون مقصودا اكتفى فانها كما تفاد تفاد لوازمها وقد
يقال الطلب على تقدير عدم حصول المطلوب بالاول بان تعرض شبهة
فيه **قوله** فليس شرطا له هذا اذا كان المطلوب العلم واما اذا كان المطلوب
الظن على ما هو عليه فعدم الظن على ما هو عليه شرط وبالجملة درجات
الظنون متفاوتة والشرط ان لا يكون ما في درجة المطلوب او اقوى منه
حاصلا **قوله** الثاني ان يكون النظر في الدليل قيل اشتراط هذا الامر
الثاني يغني عن اشتراط الاول لاستلزامه اياه وامره هين **قوله**
اما اصحابنا فلهم مسلكان الى اخره فان قلت لما سلفنا ان النظر واجب
بالاجماع منا ومن المعتزلة كان التمسك بهذا الاجماع كافيا في اثبات
وجوبه الشرعي فلا حاجة الى هذه المقدمات ودفع الاعتراضات كما
لا يخفى اللهم الا ان يقال الاجماع المستدل به هو اتفاق علماء عصر ما
على حكم ومجرد اجماعنا مع المعتزلة لا يكفي وفيه ما فيه قلت تحقق
الاجماع المذكور بعد قول الاصحاب بذلك الوجوب فلا يجوز ان يتمسكوا
لذلك القول بالاجماع والادار **قوله** واجب اجماعا منا ومن المعتزلة فان
قلت الامامية من المعتزلة قالوا بضرورية المعارف كلها فكيف حكم
بتحقق الاجماع منهم في وجوب النظر لمعرفة الله تعالى قلت مرادهم بالضرو
معنى الاضطرارية يعني ان المعارف ليست فعلا اختياريا مباشرا للعبد
ولهذا قالوا المعرفة متولدة من النظر كما سيجي في خاتمة الكتاب **قوله**
واما معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من الامة فيه بحث وهو ان المصنف
سيصرح بان المعرفة ليست بواجبة لكونها مقدورة وانما وجوبها هو
وجوب النظر الذي هو سببها وقد مر مثله من الامدي فهذا الكلام محل
تامل **قوله** نحو قوله قل انظروا الاية فان قلت المفهوم منه وجوب النظر
في مصنوعاته تعالى والتفكر فيها لا في معرفة الله تعالى على ما هو
المدعى قلت المراد من الاية ايجاب التفكر في المصنوعات للاستدلال
بها على معرفة صانعها كما صرحوا به **قوله** غير قطعي الدلالة مطلقا ولو
ضم اليه قوله والمدلول لكان اظهر اذ كون خبر الواحد من قبيل غير قطعي الدلالة
مطلقا انما يتم اذا كانت الظنية في المتن مستلزما للظنية في نفس
الدلالة وذا غير ظاهر **قوله** ولان العلم الخ وايضا الخطاب يخص
الرسول عليه الصلاة والسلام ظاهرا واعلم ان الظن انما جاز حصوله
بالتقليد كما هو الظاهر دراية فقوله وذلك قد يحصل الى اخره ظاهر
وان لم يكن الحاصل به الا الجزم كما يشعر به تصريحهم بخروجه عن تعريف العلم
بالثابت لا الجازم فوجه ذلك القول حمل التقليد على اللغوي واما حمل

الظن

الظن على ما يقابل اليقين فلفظ الغالب اب عنه كما هو الظاهر **قوله** وليس
امكانها باعتبار كونها ضرورية والا لما صح قوله وهي لا تتم الا بالنظر ولان الضرورية
تستلزم عدم المقدورية وغير المقدورية لا يكلف به بالفعل اجماعا وان جاز
عندنا كما سبق ومعرفة الله تعالى كلف بها العباد واما ما ذكره الشارح
من قوله لان الانسان لو خلي الى اخره فقد يعترض عليه بان الشرطية ليست
بديهية ولا مبرهن عليها فيرد عليها المنع بانا وان لم نجد من انفسنا
ذلك لكن لم لا يجوز ان يوجد شخص من الاشخاص يجده فان قلت لو كان
ضروريا لوجدنا نحن ايضا قلت الضروري قد يتوقف على شي لا يحصل
للبعض وان جاز حصوله كيف ولا شبهة ان الانسان اذا خلي ودواعي نفسه
لا يجد من نفسه العلم بجميع الضروريات الغير المتناهية **قوله** ومنها بلا معلم
فيه تامل لجواز المعرفة بافادة النظر المجامع للتعليم فيتفرع امكانها على
افادة النظر العلم في الالهيات بلا معلم ممنوع لا يقال المدعى ان المعرفة بلا
تعليم واجب فيظهر التوقف لانا نقول سياق الكلام ياباه اما اولا فلانه
ادعى الاجماع على هذا الوجوب ومن يعتبر ايمان المقلد لا يقول بالوجوب
بدون التعليم اذ عدم ايجاب التعليم ليس ايجابا لعدمه واما ثانيا فلان قوله
في جواب الاشكال السابع قلنا كل ذلك يحتاج الى معونة النظر يدل على ان
المدعى وجوب المعرفة بالتعليم او بدونه **قوله** وجواز كذبه جواز الكذب
وكذا جواز الرجوع الى اخره معتبر بالنسبة الى الناقل اي معتبر ثبوته عنده
ثم جواز الرجوع مثلا غير الرجوع بالفعل فلا ينافي المفروض اعني ثبوت الاجماع
في نفسه كما ظن **قوله** منقوض بما علم هذا جواب عن رد الامكان ايضا
ثم انه جواب تحقيقي لا الزامي فلا يرد ان يقال صورة النقض غير مسلم عند المانع
كما ظن **قوله** ولان انضمام الخطا الى اخره اكثر النسخ بالواو والفرق بينه وبين

٢

وقوعه فبالضرورة انضم خطا هذا الى ذاك وخطا ذاك الى خطا ذلك وهكذا وانضمام
الخطا الى الخطا يوجب الصواب بل عدمه وهذا يحتمل بحالا من كل اجماع فلا يكون
حجة اصلا وملخص الجواب عن هذا انكم ان اردتم بجواز الخطا على كل واحد جوازه
مع عدم وقوعه عن كل الباقين فمسلم ولا يلزم منه الانضمام المذكور وان
اردتم جوازه مع ذلك فممنوع **قوله** فتلك اذا ول الشبهة صريح في انها منع
للمقدمة القايلة ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا وعلى هذا يكون قول المعترض
بل الاجماع على خلافه مستندا لهذا المنع فلا يدفع الجواب بانهم كانوا يعلمون الى اخره
لانه ادعا بلا دليل وقول الاعرابي لا يصلح دليلا على هذا كما لا يخفى ولو سلم فابطال
السند الاخص لا يجري في دفع المنع نعم لو كان قوله بل الاجماع على خلافه بطريق
المعارضة لدليل تلك المقدمة اتجه هذا الجواب بان يحمل على منع الادلة عدم
الاستفسار عن الدليل على عدم وجوب المعرفة ومنع توهم العوام مع العلم بانهم
لا يعلمونها قطعا لكنه لا يلايم هذا المساغ ولم يرد دليل على تحقق الاجماع

على وجوب المعرفة حتى يعارض وبالجملة فالمنع باق بحاله يعلمون الادلة اجمالا
والمعرفة الاجمالية للدلائل يلتحق بحكم النظر فصح وجوب النظر **قوله** والتوجه التام
قيل كانه ضم هذا الى الالهام ليكون لقدرة العبد مدخل فى حصول المعرفة
اذ من العبد القول بوجوب شى مع عدم دخل ما لقدرة العبد به وحينئذ نفى المص
فى الجواب الثانى المقدورية عن هذا الطريق بناء على انه اراد المقدورية التامة
قوله ولان انضمام الخطا الى اخره اكثر النسخ بالواو فالفرق بينه وبين
التعليل الاول اعنى قوله لجوازه ان الاول على عدم اختلاف فى حكم الكل المجموعى
وكل واحد مطلقا والثانى على عدمه فى هذه المادة المخصوصة وان وجد
فى مثل كل انسان يسعه هذه الدار وبهذا يظهر وجه ضم الشارح واما احتمال
انضمام الخطا الى اخره فتامل **قوله** يعلمون الادلة اجمالا والمعرفة الاجمالية
للدلائل فى حكم النظر فصح وجوب النظر **قوله** كما قال الاعرابى الى اخره
قول الاعرابى امارة على انهم يعلمون الادلة اجمالا لا دليل توجب الجزم
فمنع المكابر باق بعد نعم قوله فى السؤال بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا فى محل
المنع ايضا فتامل **قوله** او التصفية الى اخره سياق كلامه يدل على ان
المراد بالتصفية هو التصفية المصطلح عليها وهى التى تكون على قانون الاسلام
بالمواظبة على الذكر والطاعة وبهذا يظهر الفرق بينه وبين التوجه التام
الذى نسب الى حكما الهند على ان توجههم نحو مطلوبهم كيف كان وتوجه
ارباب التصفية الى جناب ذى الجلال كما دل عليه تقريره واعلم ان الصوفية
مجمعون على ان التصفية لا يفيد الا بعد طمانينة النفس فى المعرفة سوا حصلت
من يقين او تقليد وهذا معنى قولهم لا مطمع فى الوصول الا بعد احكام الظاهر
فعلى هذا يظهر اندفاع تجويز حصول المعرفة بالتصفية للدور الظاهر اذ
المعرفة المدعى وجوبها بالاجماع ليس بمعنى اليقين لجواز التقليد عند البعض فتدبر
قوله الى معونة النظر فان القايل بالتعليم الى اخره قد اشرنا فى الاشكال
الاول الى ما بين هذا الجواب ومما ذكره هنا لك من التدافع **قوله** والالهام
على تقدير ثبوته لا يامن صاحبه الى اخره قيل عليه قد سبق ان الفرق بين العلم
والجهل قد يعلم بالبديهة فلم لا يجوز ان يعرف التوجه بالبديهة بعدم
غاية شرايط كمال التوجه ان الحاصل علم فايض من الله تعالى لا جهل وهذا
الاعتراض يرد على قوله ايضا فلا بد من الاستعانة بالنظر اذ يجوز ان يعلم
حقيقة الحاصل بالتصفية المقرونة بشرايط كمالها بداهة وحدسا فليتامل
قوله فان التعليم والالهام من فعل الغير فان قلت طريق حكما الهند
التوجه التام المقدور مع امور مقدورة كما سبق وطريق التعليم الطلب والجد
الا ترى ان من طلب وجد وجد فبين الطريقين والتعلم والالهام لزوم
عادى كما هو مذهب الاشعرى فى النظر وهذا القدر يكفى فى ثبوت التكليف
قلت اما التوجه التام المستتبع للالهام فان لزم قرانه للمجاهدات
الشاقة والمخاطرات الكثيرة كالتصفية فهو فى حكم ما لا يكون مقدورا

كما صرح

كما صرح به وان لم يلزم فحصول مرادهم لخاصة فى نفوسهم الخاصة كما صرح به
بعضهم ولا قدرة عليها حينئذ واما التعليم فالقايلون اعنى الملاحدة يدعون
انحصاره فى جماعة مخصوصة فامره حينئذ فى غاية الاشكال **قوله** ولا وجوب
الشك اتفاقا فانه سيجى ان ابا هاشم يقول بوجوب الشك ويلزومه فيما ذكر فكيف
يدعى الاتفاق المص الا ان يقال بعد تسليم ان ليس المراد اتفاق غير ابى هاشم
انما قال اتفاقا بناء على انه مقتضى القاعدة على ما سيجى هناك فالاتفاق الضمنى
متحقق **قوله** قلنا المعرفة غير مقدورة الى اخره قيل فيه بحث لان الواجب
المطلق ربما يكون فى نفسه مقدورا بالتفسير المفهوم مما ذكره المص وهو ان لا يكون
موقوفا على ما يجب بسببه لكن يكون له مقدمة لا يتم الا بها كشرطه فلا يفيد هذا
الكلام كلية تلك المقدمة فلا يصح ان يقع كبرى فى الاستدلال ويمكن ان
يدفع بتقييد موضوع الكبرى الكلية بان يكون حاصلا لا استدلال هكذا
النظر سبب لا يتم الواجب المطلق الا به وكل سبب لا يتم الواجب المطلق الا
به فهو واجب فالنظر واجب واعلم ان تحقيق الشارح ههنا يدل على ان
الرد الذى ذكره على جواب الاسماعيلية ليس بمرضى عنده **قوله** قلت
هذا بعينه جار فيما اذا تركها مع كونها واجبة قيل فيه بحث لان المقدمات
اذا دخلت فى الايجاب بحيث يكون ايجاب الواجب ايجابا لها ايضا كان معنى
وجوبه مع مقدماته كوجوب الصلاة على الجنب والمحدث فقولنا بوجوبه عند عدم
مقدماته قول بوجوب تحصيله مع تحصيلها اما اذا لم يجب المقدمات فقولنا
بوجوبه عند المقدمات تكليف بالمحال والفرق دقيق يظهر بالامعان فليتامل
قوله ولكن ان تحمل عبارة الكتاب الى اخره قيل هذا التوجيه ليس كما ينبغى
لان تعلق مع بالوجود المقدر يفيد كون عدم المعرفة موجودا كالشى ولا يخلو
عن ركاكة مع الغنى عنه عبارة الكتاب لحصوله بان يجعل مع عدم المقدمة
ظرفا لغوا متعلقا بيجب فيكون المعنى ان المحال ان يجب الشى ويجب عدم
المقدمة كما فى قولنا خرج زيد مع عمرو وانت خبير بان قوله لا مع عدم التكليف
بما يدفع هذا التوجيه اذ المعنى حينئذ ليس المحال ان يجب الشى ويجب عدم
التكليف بالمقدمة ولا تقريب له ههنا **قوله** ولو قدم الاشكال التاسع
الى اخره لانه نقض تفصيلى كالسبعة السابقة وكان الانسب عدم الفصل
بينها بالنقض الاجمالى ولان المساق على التنزل والتسليم فمقتضاه ان
يقول سلمنا ان المعرفة لا تتم الا بالنظر لكن لا نسلم انما ما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب مطلقا ولو سلم الاطلاق فلا نسلم الكلية التى عليها مدار الاستدلال
لاستقامتها بعدم المعرفة والشك وقد يعتذر للمصنف بان الباعث له على تاخير
التاسع هو انه بعد جوابه المذكور للتاسع لا ينبغى محل لايراد النقض المذكور
فليتامل **قوله** ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا فان قلت النظر حركة
نفسانية غير ظاهرة وليس الكلام فى المباحثة فلعل الصحابة رضى الله تعالى عنهم
لصفاء قرايحهم اصاب كلهم فى النظر من غير حاجة الى البحث وتفتيش عن الاخر حتى

ينتقل الينا قلت ليس مراد المعارض انتفا النظر والمباحثة فيما بينهم حتى
يرد ما ذكر بل انتفاؤه مع الخصوم الذين هم اكثر عددا من حصا البطحا **قوله**
لما ورد في الحديث وهو انه عليه السلام قال قتل هذا اخبار احاد لا يعارض
ما ذكر من القطعي **قوله** لزمه ان يسلم الى اخره كلزوم التسليم لما ذكر انما
يظهر اذا اعترف الخصم بالحدوث الزماني **قوله** قلنا ذلك النهي الى اخره
فيه بحث لان هذا الجواب مشعر بان نهي الرسول عليه السلام اصحابه عن
المكالمة في القدر لانها كانت تعنتنا وحاشاهم عن ذلك اللهم الا ان يكون
بينهم من ينافق كابن ابي ونظرائه والاظهر ان نهاهم عن ذلك
لعدم وصول العقول البشرية الى كنه المسئلة فلا يلزم النهي في جميع المواد
قوله والنظر عين الجدل لا يخفى ان قانون التوجيه يقتضي تقديم هذا
لانه منع الصغرى وما تقدم منع الكبرى **قوله** ولا شك ان دينهم بطريق
التقليد ممنوع بل هو الادلة لا بد لنفيه من دليل ولا اسلم فالمستفاد
منه وجوب ايجاد المعتقد لا طريق فيجوز ان يكون الطريق الموصل للمجتهد
هو النظر والطريق الموصل للعامي هذا هو التقليد فلا استدلال فيه
ثم انه خبر احاد لا يعارض القواطع وللمعتزلة ان يدفعوا ذلك ولو فرض انه
متواتر فهو دليل نقلي قابل للتاويل فلا يعارض القواطع العقلية **قوله**
جوز ان يكون له صانع قيل عليه يحتمل ان يعتقد اولا ما سمعه من النفي تقليدا
او شبهة بان سمع الشبهة ايضا ولو سلم فبعد ما جوز ونظر واخطا فجزم
بالنفي يلزم ان يسقط الواجب لاندفاع خوفه **قوله** فلا نسلم ان يدفعه
فيه بحث لانه صرح فيما سبق بان النظر مستلزم لمعرفة الله تعالى فايجابها
ايجابه فاذا استلزمها النظر الصحيح المفيد وربما لا اتفاق يندفع الخوف
بالاتيان به واما من لم ياتِ به فقد اخل بما وجب عليه ولا كلام فيه
فان قلت فيه خوف لاحتمال ان ينهى عن المعرفة بالنظر لادائه الى الجهل
المركب فيجب التوقف عن النظر عقلا قلت اجيب عنه بان غالب النظر
الاداء الى الحق وفيه بحث لكثرة الغواة واعلم ان الشارح لو اعاد ضمير
انه الى النظر لم يحتج الى التكلف في وجه تذكيره وفي تسمية الحاصل بالنظر
على تقدير كونه خطا عرفا لكنه راعى المناسبة الظاهرة مع قولهم في الاستدلال
انما دافع للخوف **قوله** مطلقا دنيويا كان او اخرويا قد يمنع الاطلاق
لجواز ان يكون المراد ما كنا معذبين في الدنيا بقرينة ما بعد الاية اعني
واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول
فدمرناها تدميرا قيل التعذيب قبل البعثة محال لان اول المكلفين
ادم عليه السلام فلا فائدة في بعثته واجيب بان قبل ادم عليه السلام
قوما يسمى الجان بن الجان وبان في نفي صحته بكفي الامكان والصحيح ان المراد
في حق كل قوم نبيهم على ان من الجائز ان يكون بعثة الرسول من جملة البينة
على وجوب النظر والايقاظ من رقدة الغفلة قطعا لاعذارهم بالكلية **قوله**

وهو من لوازم الوجوب عندهم المقصود بالمناظرة ههنا هو المعتزلة والكلام
يتم عليهم واما الشيعة فهم وان قالوا بالوجوب العقلي لكنهم يجوزون العفو فلا
يتم الاستدلال عليهم اذ يقولون المنفي قبل البعثة التعذيب بالفعل بناء على تحقق
العفو واما استحقاق التعذيب فثابت هذا ويمكن ان يقرر الدليل بوجه يكون
تحقيقا لا الزاما بان يقال لو وجب لاستحق العذاب بتركه ولا بد من وقوعه
والثاني باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اذ به يحصل
الامن فتامل **قوله** ولا شبهة في ان العقلاء الى اخره هذه المقدمة مما لا بد منها
لان التعذيب ليس من لوازم الوجوب نفسه بل بشرط ترك الواجب فلعل من
نفى التعذيب يلتزم نفي الترك فلا يتم الدليل الا بضم هذه المقدمة وكذا
قال الشارح ومحصوله اشارة الى ان ما ذكره المص ليس بتام من عندنا نه
قوله حتى يامره النبي عليه السلام بالنظر في معجزته قيل عليه العلم بصدق
الشارع لا يتوقف على النظر في المعجزة فان كثيرا من الصحابة رضي الله عنهم
كانوا اذا راوا المعجزة امنوا بالله تعالى من غير تاخير الى النظر واجيب بان
استفادة صدق الشارع من مشاهدة المعجزة مبني على ما يترتب عند المشاهد
من ان هذا الامر الخارق للعادة المقرون بالتحدي امر يعجز عنه البشر ولا
يقدر على اظهاره الا خالق القوى والقدر واظهاره ههنا بعد ما لم يجر
العادة به تصديق لدعواه غايته ان سرعة ترتب الايمان على مشاهدة
المعجزة لسرعة ترتب هذه المقدمات لدى المشاهد **قوله** اي من القضايا
التي قياساتها معها هذه القضايا محتاجة الى تصور الطرفين على ما هو
مناط الجزم بلا شبهة ليحصل قياساتها معها فقبل التصور على ذلك الوجه
قد يحتاج الى وضع مقدمات يتساق ذهن المكلف اليها ولذلك قال
فيضع النبي عليه السلام فلا يرد ان بمجرد التكلم بالمدعى يحصل قياسه معه فاي
حاجة الى وضع المقدمات بل المفهوم من قول الشارح مع تلك المقدمات
ان المقدمات ايضا قد تحتاج الى التنبيه **قوله** او نظريا قريبا من
الضروري ان كان معطوفا على ضروريا كما هو الظاهر يكون اشارة الى ان
فطري القياس يجوز ان يكون نظريا على القياس نظري عند البعض او الى
ان النظر المذكور اعم من ان يكون حقيقة او حكما وان يكون معطوفا على
قوله فطري القياس كما هو الاوجه فالامر اظهر **قوله** ولا يتم بتركه
قد يمنع ذلك بان النظر في وجوب النظر في المعجزة من الواجب العقلي
ايضا لدفع الخوف وفيه تامل **قوله** الوجه الثاني الحل الى اخره ولو فرض
ان يقول المكلف حينئذ لا انظر ما لم اصدق بوجوب النظر علي ولا اصدق
بوجوبه ما لم يثبت الشرع وثبوته انما هو بالنظر فيتوقف كل منهما على الاخر
لم يتجه هذا الحل بل الحل حينئذ ان قول لا انظر ما لم اصدق باطل **قوله**
لكنه لا يتوقف الوجوب في نفس الامر على العلم به لا يقال لو لم يتوقف الوجوب
على العلم به لزم تكليف الناس بما لا يعلمونه لانا نقول اللازم ملتزم فكم من واجب

لايعذ رونه الجهلة وانما مدارا لوجوب الامكان القريب للعلم به وقد يقال
عدم التوقف مسلم لكن لايتم الزام النظر حينئذ لانه يقول حينئذ سلمت ان
الوجوب لايتوقف على العلم بالوجوب الا انما انى لا انظر ما لم اعلم الوجوب
لان ترك الواجب بدون العلم لايوجب الاثم والقول بان الجهل ليس بعذر
انما هو لكون الدار دار التكليف وشيوع احكام الشرع فيها ولم يثبت بعد
قوله قد اختلف في اول واجب على المكلف فالاكثر على انه معرفة الظاهر
ان المراد الاولية من حيث الوجوب وليس المدعى قطعية هذه المسئلة
والدليل اقناعي وحاصله ان المعرفة لما كانت اصلا لقواعد الدينية
ومبنى وجوب كل الواجبات الشرعية ينبغي ايجابها اولا ليكون ادعى الى تحصيلها
ليمكن تحقق الواجبات الاخر قوله لان وجوب الكل مستلزم وجوب الجزء
رد عليه بان هذا في الوجوب العقلي مسلم واما في الوجوب الشرعي الذي نحن
بصدده فلا يجوز ان يتعلق الخطاب الشرعي بالكلي من حيث هو كل ولا بالجزء
بخصوصه فان الامر بالصلاة مثلا خطاب واحد وله تعلق واحد ومتعلق
واحد هو هذا المركب لاتعلقات متعددة وتارك جزئها انما يستحق
العقاب بترك الكل لابترك ذلك الجزء من حيث هو وتاركها باسرها عاص من جهة
واحدة لامن جهات كثيرة قوله انما يتم في السبب المستلزم والقصد ليس
كذلك فلا يلزم وجوبه وبهذا اندفع ايضا ما يقال من ان النظر مشروط
بعدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط بالمطلوب من حيث هو مطلوب فينبغي
ان يكون اول الواجبات على انه ليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة والارادة
ولو سلم فوجوب النظر يستند به لامتناع تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة
للواجب المطلق واستدامته وان كانت مقدورة بان يترك مباشرة
اسباب حصول المعرفة لكنها ليست بمقدمة فان قلت القصد جزء
من السبب المستلزم او شرط له والتكليف بالمشروط والكل بدون التكليف
بالشرط والجزء محال قلت المحال هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف
بعدم الجزء او الشرط لامع عدم التكليف بهما لان التكليف تعلق خطاب الله
تعالى ويجوز ان يتعلق بشيء ولا يتعلق بجزئه وشرطه وقد مر تحقيقه قوله
لشموله المذاهب الثلاثة المعتبرة التي هي مذاهب العلماء المعتبرين واما
القول بان الواجب اول جزء من النظر فلا يعتد به اذ لايخفى ان الوجوب
تعلقه بالكل هو القصدي الاصلي وبالجزء ضمني وتبعي وان شئت ان تدرج
هذا المذهب ايضا فقل بعد قوله والا فان شرطنا كونه مقدورا فان لم
يشترط كونه واجبا تاما واصليا قصدا فهو جزء النظر وان شرط فهو
النظر قوله وان امكن توجيهه اشارة الى الضعف لان الامور الاختيارية
اذا لم تكن مقصودة بالذات مثل القصد لايحتاج الى قصد اخر قوله قال
الامام الرازي الى اخره المقصود من ايراد كلام الامام اظهار المخالفة
بينه وبين كلام المصنف على كلا النسختين اذ كلام الامام صريح في ان

الاتفاق

الاتفاق في كون اول الواجبات المعرفة وان اريد به اول الواجبات المقصودة
اولا وبالذات خلاف كلام المصنف قوله والتطوع عند من لايجعل الى اخره
اراد بالواجبات المقصودة بالقصد الاول ما لم يتوسل به الى واجب اخر بالذات
فلذا عد النظر منها مع كونه وسيلة الى المعرفة قوله بل واجب الحصول منه
ان واجب الحصول لاينافي المقدورية ولو بواسطة كما مر اللهم الا ان يريد بالواجبات
ما يتعلق به الوجوب بالذات قوله فهو القصد سياق كلامه يدل على ان
القصد مقدور وعلى هذا التقدير مع وجوبه ولا يلزم التسلسل كما ظن لما
اشار اليه الشارح بقوله وان امكن توجيهه وقد حققناه وبه اندفع الاعتراض
على قوله لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا بل دعوى الاتفاق ينافيه
ما نقله عن الامام عقيبه قوله فان جزمت به كان حاصلا قبل التقليد
غير المعرفة فلعل الجازم مقلد فيطلب المعرفة مع انتفاء الشك وقد نبهت على
جوابه فيما سبق قوله وان جزم بنقيضه كان مانعا قيل عليه النظر الاخر
للتاييد والتقوية واقع كثيرا كما سبق فلعل الجاهل قصد التاييد فنظر فاصاب
والحاصل ان مقدمة الواجب النظر المطلق لا النظر لاجل تحصيل المعرفة
فليتامل قوله وانت تعلم ان انتفاء الجزم الى اخره قد يدفع بان المراد بالشك
هو التردد في النسبة اما على استواء وهو الشك المحض او رجحان لاحد الجانبين
وهو الظن والوهم قال البيضاوي في التفسير قيل الشك من الكيفيات الشك ؟
النفسانية كالعلم لا من الافعال الاختيارية فلا يكون مقدورا البتة فكيف
يقول ابو هاشم بها واجيب بانه قد يطلق على ما يقابل العلم ولهذا اكد قوله
تعالى لفي شك منه في قوله تعالى وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه بقوله
بقوله ما لهم به من علم والجواب ان تخصيص اشتراط النظر بالشك بابي هاشم
يدل على ان المراد هو الشك المصطلح لا الادراك الخالي عن الجزم شرط عند
الكل فيكون المراد ههنا ايضا المصطلح قوله فيكون الشك عنده ايضا
مقدورا قيل الشك من الكيفيات النفسانية كالعلم لا من الافعال الاختيارية
فلا يكون مقدورا البتة فكيف يقول ابو هاشم بها واجيب بان مقدورية
المقدمة بالتمكن من تحصيلها كالطهارة وملك النصاب لا ان يكون
فعلا اختياريا والشك ليس مما يتمكن تحصيله بان يحصل تصور الطرفين وايضا
ليس الشك من المعاني التي يطلبها العاقل ويحكم باستحقاق تاركه الذم
وايضا انه وان كان مقدمة فليس من الاسباب ليكون ايجاب النظر ايجابا
له بمعنى تعلق خطاب الشارع ان قلت مراد ابي هاشم هو الوجوب العقلي
كالنظر قلت معنى الوجوب العقلي عندهم ان يحكم العقل بان تركه سبب للعقاب
في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع ام لا على ما سيعلم قوله وانت خبير اعتراض
ان كان قول الامدي توجيها لقول ابي هاشم وتحقيق ان كان قوله اعتراضا عليه
ابي هاشم وقد يقال كون اول الشك مقدمة غير لازم بل غير معقول اذ لابد
من مدة بعد ادلة يقع فيها طلب المبادي وترتيبها حتى يحصل تمام النظر

قوله معتقد بالشك قيل فيلزم ان لا يجب المعرفة عند الظن والوهم والتقليد
والجهل المركب مع ظهور بطلانه اجيب بان مراده بالشك ما يتناول الاولين
على ما اشرنا اليه والواجب في الاخيرين هو النظر في الدليل ووجه دلالته
لان النظر في المعرفة مع الجزم باحد النقيضين ممتنع نعم يلزم عدم وجوبها
على الغافل على الغافل الجاهل مع ظهور بطلانها قوله واما تخصيص الفرع بالنظر
الى اخره قيل وجه تخصيص الفرع بالنظر بما ذكره بين واما الخفي في وجه
تخصيص التفريع بكون النظر الواجب الاول مع ان الفرع لا يتفاوت ولو قيل
الواجب الاول القصد الى النظر وينافيه ايضا التفصيل المذكور وكانه
قيد التفريع بما ذكره احترازا عما اذا فرض ان الواجب الاول على الاطلاق هو
المعرفة فتامل قوله ظاهر البطلان ظهور بطلانه يدل على عدم كونه
مختار الامام ولا يدل على انه ليس مذهبا لاحد كيف وقد اتخذ جماعة
انكار البديهيات باسرها مذهبا قوله فان قلت اذا لم يعتقدها الم
الى اخره فان قلت لا يلزم من عدم اعتقاد حقيقة المقدمات العلم
بالمقدمات انفسها فقوله ولا تصديق علميا الى اخره لا يصح قلت عدم
اللزوم ممنوع فان الجازم جازم بالحقية البتة قوله وثانيها ان الفساد ان
كان من المادة فقط استلزمه الظاهر ان المراد هو الاستلزام الكلي وعليه
مدار البحث وانت خبير بان فساد المادة قد يكون بالكذب وقد يكون بعدم
المناسبة على ما تقرر في الميزان والفاسد بالمعنى الثاني لا يستلزم الجهل
بل قد يفيد العلم وهو ظاهر فكانه اراد بفساد المادة القسم الاول فقط
قوله وفيه بحث لان قولنا الخ قد يجاب عن البحث بان النتيجة هي ان علم بأنه
زيدا جسم حماري وهو كاذب قطعا كذا في حاشية التجريد واعترض بان ثبوت
الجسم الحماري يستلزم ثبوت مطلق الجسم فيصدق في الجملة وليس شيء فان
الصدق في الجملة على الوجه المذكور لا ينافي استلزامه الجهل بالنظر الى تمام
النتيجة فيندفع البحث حينئذ وليس مقصود المجيب الا ذاك قوله
المقصد التاسع فيما اختلف في كونه شرطا للنظر لا يخفى ان حق هذا المقصد
ان يلي مباحث الشروط المتفق عليها المناسبة الظاهرة فالتخلل بينه وبين
تلك المباحث بمباحث اخرى لا يخلو عن خفاء قوله وهي من قبيل التصور دون
التصديق اورد عليه ان تصور النسبة وملاحظتها غير كافية في حصول
المطلوب بل لا بد فيه من الجزم بها والجزم حكم خبري نعم هذا الجزم حاصل من
من الهيئة الاجتماعية للمقدمتين اعني صورة القياس ولا يلزم من كون
الجزم بها تصديقا اخر مغايرا للمقدمتين وجوب ترتيب مخصوص مستدع
للتفطن الاخر وذلك لان هذا التصديق انما هو لصحة ترتيب المقدمتين
لا لاجل ان ذلك مقدمة اخرى قوله وفيه نظر الى اخره قيل مدافعة هذا
الكلام لما احتج به ذلك البعض غير ظاهر لان كلا من اللوازم المختلفة لزومه
لملزومه في نفس الامر كلزوم ما عداه لملزومه ٢ بينها بكونها بينه

انما يكون

انما يكون بالنسبة الى العلم باللازم بعض العلم بالملزوم وما هذا التفاوت
الا لان التفطن لارتباط بعضها لملزومه واندراج موضوعه في ملزومه بديهي
دون بعض قوله فاذا فرض الاتحاد الى اخره كقولنا كل ا ب وكل ب ج ينتج
من الاول كل ا ج واذا عكس الترتيب ينتج من الرابع بعض ج ا ثم لا يخفى
ان للترتيب دخلا في الاستلزام فاختلاف الملزوم ولازم البتة قوله والحق
انه ان اراد الى اخره قيل عليه ان اراد بالمرتبة على ما ينبغي اعم من المرتبة على
هيئة الشكل الاول بحيث يتناول جميع الاشكال الاربعة كما يدل عليه قول
الشارح لانه لو كان حصول المبادي الى اخره اخترنا انه اراد امر اخر وراء هذا
الترتيب اذ بمجرد تحققه لا يحصل الانتاج ولا يظهر ارتباط المقدمات بالنتيجة
بطريق اللزوم ما لم يتفطن لامر اخر يظهر به الارتباط والاندراج كما في
الاشكال الثلاثة الاخيرة وان اراد المرتبة على هيئة الشكل الاول كما يشهد
به قول الشارح اذ لا حاجة بنا الى اخره فنسلم انه لا حاجة مع هذا الترتيب
الى امر اخر لكن لا يلزم مما ذكروه من شرائط انتاج الاشكال الثلاثة حصول
هذا الترتيب فلا ينتج ما لم يتفطن بوجه لزوم صحة هذا الترتيب لترتيبها
وهو امر اخر وراء ما ذكروه من شرائط انتاجها قوله اجتماع المقدمتين
معا في الذهن نوقش فيه بعد تسليم امكان اجتماع المقدمتين معا في الذهن
كما قال به المصنف سابقا بان النظر كما اختاروه هو حركة الذهن حركة
في الكيف وحينئذ لا يتصور اجتماع المقدمتين المنظور فيهما معا في الذهن
وكانه اراد باجتماعهما تقارنهما وتعاقبهما لا تقارنهما حقيقة الجمعية
لكن الاولى حينئذ ترك التاكيد بقوله معا قوله اذ لا حاجة بنا الى اخره
فان قلت المتبادر في البلادة ربما يرتب المقدمتين على هيئة الشكل
الاول ومع ذلك يخفى عليه النتيجة ويغفل عن لزومها بسبب غفلته
عن ان الاصغر يندرج تحت الاوسط قلت الظاهر ان الغفلة بسبب
عدم قدرته على جميع المقدمتين قوله ٢

بديهي مشعر ايضا بذلك ولا شك انها مستلزمة لمطلوب كما يبين بقلب
مقدمتيها فيكون من اقسام الحجة فاما ان يجعل من القياس ولا شبهة انها حينئذ
اقتراني وليست من الاشكال الثلاثة الاخيرة فيزيد عدد الاشكال على
الاربعة واما ان يقال هي ليست من القياس لان القياس ما يكون لهيئته دخل
في الاستلزام وحينئذ يزيد عدد انواع الحجة على ثلاثة لظهور عدم كونها
من قبيل الاستقراء والتمثيل وكلا الامرين خلاف الاجماع لا يقال هي من
الشكل الرابع لانا نقول تعين الاشكال وتمايزها انما هو بتعيين المطالب فاذا
كان المطلوب مثلا كل كاتب حيوان وقلنا كل انسان حيوان وكل كاتب انسان
فما وقع فيه المكرر موضوعا اعني كل انسان حيوان ليس صغرى لانه لم يذكر
موضوع المطلوب ولا ما وقع محمولا اعني كل كاتب انسان كبرى لانه لم يذكر فيه

محمول المطلوب وانما يكون شكلا رابعا لو كان المراد من بعض كانت **قوله** وقال
اخرون لا يجب ذلك بل قد يدل الى اخره فان قلت ظاهر هذين الكلامين
يدل على جواز المغايرة في بعض الصور واخر الكلام من كونه مبنيا على ما قال لم
المشايخ يدل على عدم الجواز قلت لو سلم ان ادعا البنا الحقيقي فلا نسلم دلالته
على عدم جواز المغايرة اصلا اذ المشايخ رحمهم الله تعالى لا يدعون في كل صفة
للشي انها لا هو ولا غيره بل الصفة عندهم قد تغاير الموصوف اذا كانت منفكة
عن موصوفها وقد لا تتغاير بان تلزم ولا تنفك عنه كما سينقله الشارح عن
الامدي في المقصد السادس من المرصد الرابع في الوحدة والكثرة والاضافة
في قوله صفة الشي لا هو ولا غيره للعهد والمراد الصفة اللازمة فبمجرد البنا
على ما ذكره الشارح والقول بان وجه الدلالة صفة للدليل لا يستلزم عدم
المغايرة اذ قد يكون وجه الدلالة صفة للدليل منفكة عنه كالحدوث
بمعنى الخروج من العدم الى الوجود بل تقدير وجوده فانه صفة منفكة عن
عن الحادث كما سنقف عليه في المقصد الثاني من المرصد الرابع في الصفات
الوجودية وقد لا يكون منفكة عنه كالامكان واعلم ان الفرقة السابعة
ادعوا ان وجه الدلالة وهي الحدوث مثلا غير الدليل وهو العالم البتة
فقول الفرقة الثانية القايلين بنفي الوجوب بل قد يدل على الشي اشارة
الى استدلال تسليمي على نفي الوجوب اي لو سلم ان الحدوث غير العالم فالاستدلال لا
قد يكون بنفي الحدوث ح لا مغايرة بين وجه الدلالة والدليل فلا وجوب
وقولهم الحدوث ليس غير العالم اشارة الى استدلال لمنفي من وجه نعم
لو قدم هذا لكان انسب فعلى هذا التوجيه ترتبط سوابق الكلام ولواحقه
فتامل **قوله** ليست غير العالم مبني على ما اشعر به كلام الفرقة الاولى
القايلة بمغايرة الحدوث للعالم وذهب اليه البعض من وجودية الحدوث
وان كان امرا عدميا والا لا يكون داخلا في العالم الذي هو ما سوى الله تعالى اذ
العالم هو جملة الموجودات واما المعدومات فلا توصف بالمغايرة اصطلاحا
ولا يدخل في العالم قطعا **قوله** وهذا قريب الى اخره وجه القرب اتفاق
القولين على ان الحدوث ليس غير العالم مع اختلافهما في المبنى **قوله** بل يشبه
ان يكون فرعا الى اخره انما قال يشبه لان ما مر انفا من جعلهم الحدوث
من جملة العالم لا يلايمه وهذا وان امكن حمله على انه استدلال الزامي
لكن قولهم بالعينية في بعض المواضع لا يلايمه ايضا ولو اريد بالعينية
سلب الغيرية فقط لم ينفعه فيما استدل بنفس الحدوث مثلا ولهذا المعاني
حكم بالشبهة ولم يقطع بالفرعية كيف وكون ما ذكروه مفرعا على ما قاله
المشايخ مع تصريحهم بالنسبة الى شي اخر بعيد كل البعد الا ان يراد انه صالح
لان يكون فرعا لذلك **قوله** فان وجه الدلالة صفة للدليل الى اخره
اي فيما يتوهم فيه المغايرة كالاستدلال بالعالم على الصانع تعالى فلا يرد
ان هذا مخالف لما صرح به ذلك القايل من ان الدليل قد يدل على الشي

نظرا

نظرا الى ذاته والا لزم التسلسل **قوله** داخل في وجود ما سواه اضافة
الوجود اليه على نهج قولهم حصول الصورة وعلى هذا اضافة سابقا ولاحقا
والا فالحدوث على تقدير وجوده داخل لا في وجود ما سوى الله تعالى بل في
نفس ما سواه سبحانه **قوله** واجاب بان وجه الدلالة الى اخره اعترض
عليه بان المتغايرين عند المتكلمين هما الشيئان الموجودان في الخارج
والا لزم التسلسل ولا شك في صحة ذلك فلا معنى للجواب عنه بانه
امر اعتباري **قوله** المرصد السادس في الطريق الذي يقع فيه النظر
قيل لم اخر هذا المرصد عن مباحث النظر وضعا مع ان النظم الطبيعي يقتضي
تقديمه لان البحث فيه عن المعلومات التي يقع النظر فيها فهو كالبحث
عن المادة بالنسبة الى ما سبق في مباحث النظر واجيب بان مفهوم
النظر ماخوذ في مفهوم الطريق الموصل فقد يوقف مفهوم الطريق الموصل
على مفهوم النظر فلذا اخر مباحثه عنه وقيل وجه الترتيب المذكور ان
المعتمد بحث الصورة **قوله** وهو ما يمكن الى اخره قيل ما من شي من الاشيا
الا ويصدق هذا التعريف عليه فذكر القيود فيه لتمييز الاختيار الذي
به يقال للشي الطريق عن غيره لا للاحتراز عن ذات شي **قوله** لان
الفاسد لا يستلزم المطلوب يرد على ظاهره ان قولنا زيد حمار وكل
حمار جسم يستلزم المطلوب وهو ان زيدا جسم وقد مر ما به التفصي
فلا تغفل **قوله** وحينيذ يلزم تناوله اي حين اراد بالنظر فيه ما ذكر
قيل هذا ليس باعتراض بل تحقيق للمرام وتوضيح المقام **قوله** والحق ان
تغيير الاسلوب حيث لم يقل وثانيا ولا ايضا المقدمات الى اخره كما قال ويتناول
ايضا التصورات ايما الى بعد ذلك التناول وكان السر في ذلك ان كون
المقدمات الغير المرتبة طريقا خلاف المتعارف بخلاف التصورات
المتعددة غير ماخوذة مع ترتيب فان الترتيب فيها ليس ضروريا بخلاف
المقدمات **قوله** ومنه ناقص يميزه عن بعض ما يغايره فان قلت
يرد عليه التعريف بالاخص لانه ناقص مع انه غير المرسوم عن جميع
ما يغايره لا عن البعض فقط كما هو المراد بقرينة المقابلة قلت الكلام
للمتقدمين وهم يجوزون التعريف بالاخص فلا ورود لما ذكر ان غاية
ما لزم ان قوله يميزه عن بعض ما يغايره مع كونه في موقع التعريف
للناقص احض منه وهذا اللازم ملتزم عندهم فتامل فانه دقيق
على ان قوله يميزه الى اخره صفة للناقص وقوله منه ومنه يدل على عدم
ارادة الحصر فلا ضير في وجود ناقص يميزه عن كل ما يغاير المرسوم غاية
ما في الباب انه لم يصرح به ههنا ويحتمل ان يقال التعريف بالاخص تام
غير جيد وعدم الجودة لا ينافي التام بالمعنى المراد ههنا وهو التمييز
عن كل المغاير لكن قوله بعد هذا فالمساواة شرط للمعرف التام يأباه وقد
يقال يحتمل على بعد ان يراد المغايرة بحسب الافراد والاخص مغاير الاعم

بحسب لا فراد لان افراد الاعم كل وافراد الاخص بعض والبعض غير الكل فالمميز
الاخص انما يميز عن بعض المغاير الذي هو عبارة عن الاعم وذلك البعض هو
ما يغاير الاخص المعرف مثلا لا عن بعض اخر وهو هذا الاخص نفسه وفيه
نظر اذ لا يستقيم المقابلة حينئذ فان الرسم التام ايضا يميز عن بعض المغاير
بهذا المعنى فتامل **قوله** وابد ذلك الى اخره اشارة الى ان التعريف بما
يتم الشئ بعد تصوره بوجه ما قال الشارح في حواشي المطالع تا بيداله الا
ترى ان المثلث اذا اشتبه بالدائرة مثلا واريد تميزه عنها فقيل انه شكل
مضلع افادت تصوره بوجه يمتاز به عنها وفيه بحث لانه ذكر في حواشي
شرح المختصر ان الطلب فعل اختياري لا يتحقق الا بارادة متعلقة بخصوص
المطلوب وهذه الارادة موقوفة على تصوره بوجه يمتاز به عن جميع
ما عداه والتوفيق بين كلاميه مشكل لان التعريف من قبيل الطلب فيلزم ان
يمتاز المطلوب التصوري قبل التعريف عن جميع ما عداه ومن لم يعرف
بعد ان المثلث من الاشكال المضلعة كيف يقال انه تصور المثلث بوجه
يمتاز عن جميع ما عداه ولا شك ان التعريف على الوجه الذي صورنا انما يتاتى
بالنسبة الى من علم ان الدائرة ليست بمضلعة وعلم ان شكلا من الاشكال
يقال له المثلث ولم يعرف انه غير الدائرة او عينها وعلم مجملا انه غيرها
وطلب ان يتصور بوجه مخصوص يمتاز به عنها ولا شك انه في هذه
الحالة لم يتصوره بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه فليتامل **قوله** ولابد فيه
من مميز الى اخره ظاهر العبارة يشعر بلزوم جزئية المميز مع جواز التعريف
بالمفرد وعلى تقدير كونه مركبا لا يلزم ان يكون المميز بالمساوي جزءا له بل يجوز
ان يحصل التمييز التام من المجموع كما في تعريف الخفاش بالطائر الولود فتقيد
ما ذكرنا على الاعم الاغلب وقيل المراد في شان المعرف **قوله** فان كان ذاتيا
يسمى حدا اي ان كان المميز ذاتيا فقط فالمركب من جميع الذاتيات والعرضيات
مندرج في قوله والا يسمى رسما على ما صرحوا به من انه رسم تام لكنه اكمل
من الحد التام **قوله** والعرض العام عند من يجوز اخذه في الحد المركب من
الفصل القريب والعرض العام رسم ناقص على ما يستفاد من كلام المطالع
وحد ناقص على ما ذكره الشارح ههنا وهو الموافق لما صرح به الرازي في
شرح المطالع حيث ابطل كلام مصنفه بان الفصل وحده اذا افاد التمييز
الحدي فهو مع شئ اخر اولى بذلك نعم في كلامه بحث ظاهر وهو انه لو صح
ما ذكره لوجب ان يكون المركب من جميع الذاتيات والعرضيات حدا وليس
كذلك بل اطبقوا على انه رسم تام وقيل المركب من الفصل القريب والعرض العام
رسم تام **قوله** اذا لم يتبع اجزاء الشئ فيه مناقشة لان مجموع الحيوان الناطق
يصدق عليه انه مركب لم يتبع جزء الشئ مع انه يحد به الانسان الا ان يقال
التركيب من المركب بعد التركيب من اجزائه **قوله** كقولك الاسم كزيد
المشبه هو الماهية الكلية للاسم والمشبه به هو زيد ووجه الشبهة هو

المعاني

المعاني المعتبرة في الملاحظة من الاستقلال وعدم الاقتران بالزمان
قوله كان ذلك الحد له رسما والطالب له ما الشارحة للاسم كما صرحوا
به وصرح الشارح ايضا في حواشي المطالع فالقول بان مطلب ما الشارحة
للاسم مقدم بطريق الوجوب على مطلب هل البسيطة الطالبة للوجود كما زعمه
في حواشي المطالع وغيره محل بحث اذ قد عرفت ان المطلوب بما الشارحة
للاسم بحسب اصطلاحهم تمام مفهوم الاسم وقد صرح به في تلك الحواشي ايضا
ولذلك يجاب بالحد التام بحسب الاسم ولا شبهة في ان التصديق بالوجود
لا يتوقف عليه ولو قيل المراد بمطلب ما الشارحة اعم من معناه الاصطلاحي
لا يتم ايضا اذ لا شك في ان المطلوب بما الشارحة نوع خصوص مفهوم الاسم
ويجوز ان نعلم ان لهذا اللفظ مفهوما وقبل ان يتصور ذلك المفهوم بوجه
مخصوص يسال عن وجوده ثم بعد العلم بوجوده يتصور بوجه مخصوص ه
قوله وكان خرط القتاد دونه القتاد شجر له شوك صعب والخرط سوق
اليد من اعلاه الى اسفله لينخرط به شوكه وقولهم خرط القتاد دونه مثل
ما في الامر الاشق ومعنى دونه ان هذا الخرط ادنى منه في المشقة او
انه قبله وهو محفوف به لا يمكن الوصول اليه بدون هذا الخرط **قوله**
ولذا يتجه على الحد النقض والمعارضة قيل في تقريره استغنى بالفرق
بين المنع وغيره عن الاعتراضات لكن وجه الفرق غير ظاهر لانه اعتبر
نفس الحد فليس فيه حكم فلا يتصور هناك استدلال فلا يتوجه شئ من
الاعتراضات اما المنع فلما ذكر واما النقض والمعارضة فلانهما يكونان
بعد الاستدلال كما هو مبين في موضعه ولانه لا تعاند بين التصورين
فلا يتجه عليه ما هو شبيه بالمعارضة بان يورد المعترض حدا اخر فيطلب به
الحد الاول بين تصور وتصديق فلا يتوجه عليه ما هو شبيه بالنقض بان
يقال للحاد ان حدك يصدق على شئ دون المحدود فيبطل وان اعتبر حكم من
الاحكام التي يتضمنها التحديد اتجه المجموع **قوله** فان سلم الحد الثاني الخ
اي ان سلم حديته بطل حده اذ لا يكون لشئ واحد حدان وان لم يسلمها لم
يبطل حده بمجرد صدق المفهوم الثاني اذ لا تعاند بين نفس مفهومي الحدين
المذكورين انما التعاند بين حديتهما فيجوز ان يكون صدق احدهما
بطريق الحدية وصدق الاخر صدقا عرضيا **قوله** اذ ليس للحد التام
جزء خارج الى اخره قال الاستاذ المحقق في شرح المطالع اختلف اهل الفن
في ان الهيئة الاجتماعية جزء للحد التام ام لا فالبعض على انه جزء حتى لو
قدم الفصل على الجنس لكان حدا ناقصا وقال الشريف هذا ليس بشئ والحق
انه لا جزء له غير الجنس والفصل لكنه لا بد لمطابقته للذات من ه
اجتماعهما وما يكون تابعا لذلك الاجتماع لكنه لازم خارجي وهذا الكلام
في غاية البعد اذ لا شبهة في ان جميع اجزاء الشئ نفسه ولا يعقل انفكاك
الشئ عن نفسه فلو لم يكن للحد التام جزء غير الجنس والفصل للزم ان يتحقق

الحد على كل وجه يتحققان وتكون الماهية معلومة بالكنه وَإلا لتخلف الشيء
عن نفسه ولازمه عنه انتهى كلامه **قوله** ويحترز عن الالفاظ الغريبة الوحشية
وعن المشترك والمجاز بلا قرينة ذكر الشارح في حواشي شرح المختصر ان هذه الثلا
مرتبة في الرداة فان الالفاظ المشتركة اردا من الغريبة اذ لا يفهم من الالفاظ
الغريبة شيء فيحتاج الى تفسيرها فتطول المسافة وايضا الغرابة تختلف
بحسب قوم وقوم وفي الالفاظ المشتركة بلا قرينة معينة لاحد معانيها يتردد
السامع بين المقصود وغيره فلا يفهم المقصود بل ربما يفهم غيره والالفاظ المجازية
اردا من المشتركة اذ المجازية بلا قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي ظاهره
في غير المقصود فلا يفهم المقصود بل يتبادر الفهم الى غير المقصود وتبع الحمل
وذكر في حواشي المطالع ان الالفاظ المشتركة اردى من المجازية والمجازية
اردى من الغريبة الوحشية وبين كلاميه مخالفة ظاهرة لا يقال عند عدم
صرف القرينة عن الحقيقة فالمجاز اردى من المشترك كما ذكر في حواشي شرح
المختصر وعند الصرف وعدم تعيين المراد فالمشترك اردا منه اذ فيه مزاحمة
غير المقصود للمقصود بخلاف المجاز لانه عن ابنه ساذجة فليحمل كلامه في
حواشي المطالع على الوجه الاخر للتوفيق بين كتابيه لانا نقول لا يظهر حينئذ
كون المجازية اردى من الغريبة الوحشية اذ الظاهر ان المراد بها المجازية
التي حكم اولا بكون المشترك اردا منها فتامل **قوله** لانك اذا قلت قول
من قضايا الى اخره ان قلت فلم لم يكتف بقوله مولف من قضايا بما يحصل
من الجمع بينهما قلت لان القول جنس قريب للقياس دون المولف وقد يقال
دفع تبادر كونه بعضا من قضايا بما حصل من الجمع بينهما **قوله** كما اذا بين
اللزوم بعكس النقيض كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما
ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم منه جزء الجوهر
جوهر بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو انه كلما يوجب ارتفاعه
ارتفاع الجوهر فهو جوهر **قوله** ولا يفيد الا الظن كما يقال كل حيوان الخ
ظنية هذه الكلية قبل العلم بالتخلف في صورة معينة واما بعد العلم فجهلية
الا ان يستثنى تلك الصورة فيقال حينئذ تكون حقة قطعية ورد باحتمال
التخلف في صورة غيرها ايضا الا ان يتحقق استقرا غير هذه المعينة باسره
قوله وان لم يكن خلا تحت ثالث الى اخره فيه بحث اما اولا فلان قوله
ان لم يدخلا تحت ثالث لا يتعدى حكم احدهما الى الاخر ينعكس بعكس النقيض
الى قولنا كلما تعدى حكم احدهما الى الاخر دخلا تحت ثالث وكانا جزئيين
اضافيين ولا شك ان التعدي ثابت في كل استدلال بجزئي على جزئي وقد
قالوا القياس العقلي هو الاستدلال بكلي على جزئي واما ثانيا فلانا لا نسلم
انهما ان لم يدخلا تحت ثالث لا يكون بينهما اتحاد اصلا لم لا يجوز ان يندرج
احدهما تحت الاخر كما في كل قياس عقلي ويمكن ان يجاب عن الاول بان
اندراجهما تحت ثالث لا يستلزم ان يكون احدهما اعم من الاخر حتى

لاعم

لايتحقق

لايتحقق الا الاستدلال عن الجزئي على الجزئي فيلزم المحذور والجواز تساوي
الجزئيين الاضافيين وتخالفهما عموما وخصوصا وعن الثاني بان الكلام فيما
اذا لم يدخل احدهما تحت الاخر ولذا اعترض بانه قسم اخر غير الثلاثة وبهذا
التوجيه يخرج جواب اخر عن الاعتراض الاول فليتامل **قوله** قلت المقصود
الى اخره وبهذا التوجيه يخرج الجواب ايضا عما يقال انك اذا قلت بعض
الحيوان ناطق وكل ناطق كاتب يكون الاستدلال بالجزئي الاضافي على
الكلي مع انه قياس واعترض عليه بان التحقيق المذكور يؤدي الى ان يكون
الاستدلال في الاستقرا بالجزئي على الجزئي لان الاستدلال من احوال كل
زوج وكل فرد على كل واحد من جزئيات العدد والجواب ان في قولنا كل
عدد بعد الواحد اعتبارين احدهما اعتبار مفهوم العدد نظرا الى ذاته
ووجوده في ضمن جميع افراده وثانيهما اعتبار افراده فالاول هو
الملحوظ في الاستقرا لان الاعتبار الثاني حاصل قيل والثاني في القياس
لان المقصود الاصلي في مقدماته هو الثبوت والكلية **قوله** واما
بالاستلزام الذي لا اشتمال معه مثل ما تقرر بين المحققين من ان الاستثنا
عائد في الحقيقة الى الاقتراني بطريقة المخصوص المذكور في موضعه
وان الاقتراني بجميع اقسامه عائد الى الشكل الاول بل الى الضرب الاول
منه فيحقق الاشتمال المذكور نحو كلما كان اب فج د لكنه وانت خبير
بان ذلك الاشتمال انما يظهر بعد العود واما قبله فلا **قوله** اما الى
الاستلزام او الاشتمال فتامل فالاول كالمركب من المتصلات نحو كل
ما كان اب فج د وكلما كان ج د فهز فكلما كان اب فهز والثاني
كالمركب من المنفصله والحمليات نحو كل ا اما ب او ج وكل ب د وكل ج د
فكل ا د وانما امر بالتامل لئلا يتوهم ان المقصود من قوله اما الى
الاستلزام او الاشتمال منع الجمع فان المقصود منه منع الخلو وبالاقتصار
ما ذكره نوع ملاحظة قد يخفى على القاصرين **قوله** وهو العمدة لافادته
اليقين الى اخره قد يقال في وجه كون القياس عمدة ان الاستقرا
والتمثيل يرجعان اليه مطلقا اما ما يفيد اليقين منهما فراجع الى
القياس القطعي واما ما يفيد الظن فراجع الى القياس الظني **قوله**
فقد اشار الى كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صغراه في كل من اشتراط كلية
كبرى الشكل الاول وايجاب صغراه بحث اما في الاول فلانهم صرحوا بان
الاستقرا الناقص يفيد الظن بنا على انه اذا استقرى اكثر افراد الشيء
ووجد فيه حكم وقد ثبت ان الفرد ملحق بالاعم الاغلب يحصل الظن
بان كل فرد كذلك فعلى هذا اذا ثبت للاصغر الاوسط وثبت الاكثر الاكبر
الاوسط يحصل الظن بثبوت الاكبر للاصغر الحاقا للفرد بالاعم الاغلب
اللهم الا ان يشترط الكلية لافادته اليقين لكنهم لم يتعرضوا لذلك
واما في الثاني فلانهم صرحوا بان الموجبة السالبة المحمولة تصلح صغرى

للشكل الاول والسالبة يستلزمه فينبغي ان يصلح لذلك غاية ما في الباب ان ظهور
الانتاج بملاحظة الايجاب وذلك لا يقتضي ان يسلب صلاحية الكبروية للشكل
الاول عن السالبة الا ترى ان ظهور الانتاج في باقي الاشكال باحدى الطرق
الثلاثة كيف كانت مقدماتها ولا يصح سلب صلاحية الصغروية والكبروية
من المقدمات التي قالوا بصلاحيتها لهما وقد يقال الايجاب الذي يشترط
في صغرى الشكل الاول اعم من ان يكون حقيقة كما في الموجبة المحصلة والمعدولة
والسالبة المحمول او حكما كالسالبة المحصلة التي في قوة موجبة سالبة
المحمول فان جميعها ينتج بشرط ان يوافقه موضوع الكبرى كقولنا لا شيء من
ج ب وكل ما هو ليس ب آ فانه يوافق كل ج هو ليس ب والصغرى في حكمه
لان السالبة والسالبة المحمول متساويتان في عدم اقتضا وجود الموضوع
وحكم احدى المتساويين حكم الاخر وهذا قول الخونجي والارموي اولا ثم رجع
الارموي وبنى رجوعه على ما بنى واجاب الجدعن مبناه في فصول الرابع
فمن اراد التفصيل فليطالعه **قوله** واما الضابط فيما ينتج منه السلب
فان قلت لم لم يتعرض المص للضروب المنتجة للسلب قلت لان اقرب
الاشكال الى الطبع هو الشكل الاول واقربها اليه بعد الاول هو الثاني وكذا
ذكر ضروبهما بتمامها وابعدها عنه هو الرابع ولذا لم يذكره اصلا واما
الشكل الثالث فلما كان اقرب اليه بالنسبة الى الرابع وابعد بالنسبة الى
الثاني تعرض لاشرف ضروبه وهو المنتج للايجاب ولم يتعرض لاخسها
قوله اي لزوم من شيئين انما فسر الملازمة باللزوم ليستقيم قوله
من غير عكس اذ لو ثبتت الملازمة من الجانبين صح العكس ايضا ثم هذا التفسير
ليس بمخالف للغة اذ قد يجي المفاعلة للفعل كالمسافرة للسفر **قوله** وههنا
طريقان ضعيفان الى اخره لا يذهب عليك ان هذين الطريقين لا يخرجان
عما مر من الطرق لان الطريق الاول قياس بالشكل الاول والطريق الثاني فهو
اي تمثيل لكن لما كان هذان الطريقان باعتبار خصوص مقدمات مخصوصة
امرا ممتازا عما عداها عدا طريقين اخريين **قوله** غير معلوم الثبوت بالضرورة
اي بالقطع واليقين وليس المراد الضرورة المقابلة للنظر والا لوجب
ان يضم اليه او بالنظر وانتهائها النظري الى الضروري لا يصح القول بحصوله
بداهة لا ابتدا ولا انتهائها كالظن وهو ظاهر لا يخفى **قوله** اذ ما له الى
عدم الوجدان مع مزيد مونة فان قلت يجوز ان يكون الحصر دائرا
بين النفي والاثبات وينفي القسمان لمانع قطعي قلت يخرج من المبحث
لان الكلام في نفي الوجود بالاستقراء بمعنى التتبع وعدم الوجدان **قوله**
انتفت الضروريات اذ كل ضروري يصدق على خلافه انه لا دليل على
ثبوته كيف ولو كان عليه دليل لم يكن الطرف الذي فرضناه ضروريا
فلو جوز ثبوت ما لا دليل عليه جوز ثبوت خلاف كل ضروري فانتفت
الضروريات باسرها فان قلت المفهوم مما ذكره اولا انه لا بد في هذا

الطريق

الطريق من ملاحظة ادلة الثبوت باحد طريقتين ثم نفيها ولا يكفي مجرد
عدم العلم بالدليل وحينئذ يتجه ان خلاف كل ضروري ليس مما يعلم انتفاء
دليل ثبوته على احد الوجهين حتى يصح ان يقال هو من قبيل ما لا دليل
على ثبوته بالمعنى المتنازع فيه فيجوز حينئذ ثبوته فينتفي نقيضه وهو
الضروري قلت خلاف كل ضروري وان كان لا يتاتى فيه نقل ادلة
المثبتين وبيان ضعفها لعدم مثبت خلاف الضروري في الاكثر لكن يتاتى
فيه حصر وجوه الادلة ثم نفيها كما لا يخفى مثلا الضروري في مثل الجبال
انتفاؤها بحضرتنا وخلافه وجودها ووجود ادلة رويتها مع سلامة
الالات وحصول الشرائط المعتبرة وحيلولتها بيننا وبين ما وراها ونحو ذلك
فان قلت انتفا الضروريات باسرها انما يلزم اذا لزم ان كل ما لا دليل
عليه جوز اثباته ولا يلزم هذا لان انتفا قوله كلما لا دليل عليه يجب انتفاؤه
باحد الوجهين احدهما ان كل ما لا دليل عليه يجوز اثباته والثاني ان بعضه
يجب انتفاؤه وبعضه يجوز اثباته فعلى هذا الاخير لا يلزم ذلك المحذور
قلت انتفا دليل الثبوت اذا لم يكن منشا لوجوب النفي يلزم جواز الاثبات
في الكل اذ الكلام فيما لا دليل على النفي الا عدم دليل الثبوت كما لا يخفى فلا وجه
لوجوب النفي في البعض فتامل **قوله** يعني ان غير المتناهي الى اخره فسر
كلام المص بهذا ليلايم تقرير الجواب ولان اثبات ما لا دليل عليه غير متناه
بالوجدان **قوله** والا لزم علم العوام الى اخره فان قلت المراد عدم الدليل
عند جميع العقلا فلا يتجه هذا اللزوم قلت لو حمل على هذا لما امكنه
الاستدلال بالطريق المذكور اذ لا يمكن العلم بعدم الدليل عند الكل وهو ظاهر
قوله فان اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده الى اخره لما كان
علما فيه بحث لانه علم بما ذكره في صدر هذا الطريق انه لا بد فيه من ملاحظة
ادلة الثبوت باحد طريقين ثم نفيها كما قررناه انفا ولا يكفي عدم الشعور
بالدليل بالمرة ففي هذه الصورة اعني فيما علم العالم دليلا على ثبوت شيء لم
لم يتحقق انتفا الدليل عند الجاهل ليكون اعتقاده بنفي ذلك الشيء علما
وانما يتحقق اذا لاحظ دليل العالم المثبت وابطله في نفس الامر وهذا الابطال
لا يتاتى في نفس الامر والا لما كان المثبت عالما وقد يجاب بانه كلام على
السند لان قوله والا لزم في قوة السند فالمنع بحاله ولك ان تقول المراد
بعلم العالم بالثبوت اعتقاده المطابق للواقع وهذا الاعتقاد قد يكون ناشيا
عن دليل ضعيف كادلة اهل الحق الضعيفة فاذا كان ابطال الجاهل هذا
الدليل الضعيف يفيد العلم له بمعنى الاعتقاد المطابق كان اعتقاد العالم
جهلا غير مطابق للواقع فتم الكلام ثم ان القول بلزوم كونه اعتقاد العالم
جهلا من كون اعتقاد الجاهل علما كلام تحقيقي اذ لا احتمال لعلمية الاعتقاد
المذكورين بمعنى مطابقتهما للواقع فلا يرد ان هذا انما يصح لو كان المتكلم
المستدل بالطريق المذكور منكرا لكون ما يستند الى العلم بالدليل علما

وهوظا مرالبطلان للزوم نفي الصانع ووحدته الى غير ذلك وذلك لان
المراد لزوم هذا المحذور في الواقع لا لتزامه ثم ان اللازم في التحقيق وان كان
جهلية احد الاعتقادين لا على اليقين بنا على ان المستدل المذكور لا يذكر
علمية الحاصل عقيب العلم بالدليل بل يقول بانتفاء الطريق الموصل اليه لكن
يمكن في طريق المناظرة التزام جهلية كل منهما بخصوصه **قوله** وفي نهاية
العقول الى اخره فان قلت عبارة المص صالحة لان يحمل على ما يفهم من عبارة
نهاية العقول بان يرجع ضميرانه الى الدليل فلم ارجعه الى العلم بالدليل قلت
لان الكلام في رد الشق الثاني من شقي الترديد والملايم له ان يجعل الضمير
عبارة عن العلم بالدليل لا عن نفس الدليل كما لا يخفى **قوله** لا يتوقف
على هذه المقدمة والا كان نظريا فيه بحث لجواز ان لا يكون التوقف
بطريق النظر كما في النظريات والتجربيات والحدسيات ونحوها على ما سيجي
قوله فيلزم عن عدم دليل الطرفين الى اخره فيه بحث اذ لا يعقل عدم
دليل الطرفين على تقدير صحة ما ذكر من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم
العلم بالعدم حتى يرد المحذور وذلك لان كل امر اما ان يتحقق دليل ثبوته
ام لا وعلى كل تقدير يتحقق دليل احد الطرفين اما على الاول فظاهر واما
على الثاني فلان انتفا دليل الثبوت دليل العدم على تقدير صحة ما ذكر من
ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم **قوله** اثبات ما لا يتناهي
وهو ممتنع الى اخره فيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ههنا عدم دليل النفي
حتى يلزم اثبات ما لا يتناهى حينئذ لان لامتناع ما لا يتناهى ادلة
مقررة في موضعها كيف ولو سلم عدمه لم يصح قوله وهو ممتنع اذ لا امتناع
على ذلك التقدير ويمكن ان يقال ليس المراد ان غير المتناهي مما لا دليل على
نفيه حتى يرد ما ذكر بل انما لا دليل عليه على نفيه من الممكنات غير متناه
فح يلزم ثبوت ما لا يتناهى الممتنع ويندفع الوجهان واما ثانيا فلان
الفرق باستلزام المحال في بعض الصور لا يفيد لانه مشترك كما في ان لا
يوحد الله تعالى العالم الدليل عليه وفي الكل مما لم يثبت ولا يثبت **قوله**
بل الدليل القاطع الخ قيل عليه هذا غير جار فيمن قيل بعينا مع جريان الشبهة
فيه **قوله** لظهوره اذ العدم اصل **قوله** الثاني قياس الغايب على الشاهد
فيه بحث اذ قد عرفت ان هذا تمثيل غايته انه استعمل في غير موضعه ولم يتعرض
سابقا لنفس المحل الصالح للتمثيل لكون ذلك قويا وهذا ضعيفا ويأتي
مثل ذلك في الاقيسة ايضا فان القياس المركب ٢

قوله والعكس هذا العكس عكس الطرد فان عكس الايجاب سلب والطرد حكم كلي
ايجابي والعكس حكم سلبي ويحتمل ان يحمل على عكسه بحسب متفاهم العرف فانه
يقال كل انسان حيوان ولا عكس اي ليس كل حيوان انسانا فعكس الطرد فيما
نحن فيه بحسب متفاهم العرف هو قولنا كلما وجد الحكم وجد المشترك ويلزمه

بلغ

كلما

كلما عدم المشترك عدم الحكم فما في الشرح حينئذ تفسير باللازم **قوله** وليس
شيء من هذين المدارين علة لدايره لان العلة في اصطلاحهم ما يوثر في الحكم
وقد يقال المقصود بالعلة ههنا ما يستلزم الحكم المقصود بالاثبات ففي صورة
المساواة يحصل الاستلزام المقصود وفي غيرها لا دوران فلا الزام وسيجي
الاشارة الى هذا المعنى **قوله** قلت فليس الاستدلال بالدوران وحده
قيل عليه يدل هذا الكلام على ان صلوح العلية ليس بمعتبر في الدوران
مع انهم عرفوه بانه ترتب الشيء على ما له صلوح العلية واجيب بمنع اعتباره
في الدوران الذي جعل الطرد بمعناه فان الطرد عندهم بمجرد وجود الحكم
عند وجود الوصف وقد دل عليه كلام الشارح في تفسير الدوران وقد
يقال لا شك في صلوح الامور المذكورة للعلية عندنا ما لم يعلم الحال من
الخصوصة فاذا اعتبر الخصوصة المذكورة لم يكن الاستدلال بالدوران
وحده فتأمل **قوله** فان كثيرا من الاشيا قيل لا تقريب لهذا الكلام في
هذا المقام اصلا لان المثبت بالدوران والمعتبر بالقياس المسمى بالتمثيل
عند اهل السنة هو العلة العادية لا العلة بمعنى التاثير الحقيقي الذي لا تحقق
له بين الممكنات عندهم وكيف يتوهم اثبات هذه العلة بالدوران وليس
المؤثر الحقيقي في شيء من الاشيا الا الله تعالى بواسطة ارادته ولا يمكن
دوران شيء مع ارادته تعالى الا بعد العلم بان لا مؤثر الا هو فلو علم كونه
تعالى مؤثرا في شيء بالدوران لزم الدور ونعم انهم يسمون اصطلاحا بعض
تلك العلل المؤثرة ولكن لا يريدون به التاثير الحقيقي كما يطلعك عليه
تتبع كلماتهم **قوله** وعلى ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيه بحث وهو
ان المبني على هذه المقدمة جزو اخر للمدعي وهو ان العلم بغير المدار لا يستلزم
العلم بالدائر فلا يكون علة له واما الجز الذي ذكره الشارح وهو ان العلم
بالمدار وحده يقتضي العلم بالداير فيكون علة له واما الجز الذي ذكره
الشارح وهو ان العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالداير فيكون علة له فلا
ينبني على هذه المقدمة فان الذي يتوقف هذا الجزء عليه هو ان كل ما
يقتضي العلم به العلم لشيء اخر فهو علة لذلك الاخر لا ان كل علة لشيء يقتضي
العلم به علم ذلك الشيء ويمكن ان يجاب بان وحده في قوله العلم
بالمدار وحده يقتضي العلم بالداير حال من ضمير يقتضي والاقتضاء اذا
كان مختصا بالمدار يلزم ان لا يعلم الداير عند ما لم يعلم المدار فهذا
القول يتضمن كلا جزئي المدعي المركب ويؤيده تفريع قوله فيكون علة
على مجرد ما ذكره مع انه في كلام المستدل متفرع على مجموع المقدمتين
فاندفع البحث المذكور فتامل **قوله** الرابع المقارن الخ فيه بحث وهو
ان المطلوب ههنا نفي كون المقارن موثرا وهذا الوجه لا يدل عليه
كما لا يخفى ويمكن النقض بالتكليف فليتامل **قوله** وثانيها السبر يقال سبرت
الجرح اسبره اذا نظرت ما غوره ٢

والفرع الايجاد والحكم منى عدم اقتدار العبد وانما نوافقه لو جعل الاصل
ايجاد البارى تعالى والفرع ايجاد العبد وحكم الاصل القدرة عليه
وعلة القدرة على الاعادة والفرع عدم القدرة على الاعادة وما
ذكره مقتضى كلام بعضهم لكن لايناسب ذكره لشرح كلام المصنف ولا يظهر
ايضا وجه تسميته بقياس العكس قوله لانه مريد بالارادة اتفاقا
اى بيننا وبين من نخاصمه كبعض المعتزلة فلا يقدح فى هذا الاتفاق
ذهاب النجار فى احد قوليه الى انه تعالى مريد بالذات قوله
والعالمية صفة واجبة له تعالى والواجب لايعلل سيرده فى الالهيات
بان وجوبها له تعالى بمعنى امتناع خلو الذات عنها لايمنع استنادها
الى صفة اخرى واجبة ايضا والغرض ههنا مجرد نقل كلامهم قوله
بحسب كل وقت يتعلق الى اخره يمكن ان يناقش فى تعلقها بحسب كل وقت
بمقدور على حدة وفى قوله اذ ليس عدد اولى من عدد وفى قوله فيلزم
وجود مقدور بين قادرين وهو محال لان مقدوريته لاحدهما بالايجاد
وللاخر بالاعادة وفى استحالته منع قوله فيلزم بطلان التفاوت
قلنا لم لايجوز ان يرجع التفاوت الى الكيف دون الكم قوله واعلم
ان عدد الالزامات الخ اذ الالزامات لاتزيد على اثبات الحكم فى الفرع
لوجود علة حكم الاصل فيه المتفق على عليتها فى الاصل على زعمه
على قياس القياس المركب الاصل وانه ليس من الطرق المثبتة للعلة
المشتركة وقد يقال كون الالزامات نوعا من القياس لاينافى اشتمالها
على نوع مخصوص من انواع الاثبات للعلة المشتركة فان التمسك بها
بنا على ان خصمه فى زعمه معترف بحكم الاصل وبعلته التى يدعى المتمسك
انها علة ولذلك لايشتغل باثبات علية تلك العلة بطريق نظر اخر
فكان اعتراف الخصم بعلية علة حكم الاصل ولو فى زعم المتمسك طريقا
ثالثا فى اثبات علية علة القياس فيقول الخصم ما زعمت من تعيين
الحكم وعلته عندى غير واقع بل ان تعيين الحكم فيغير تلك العلة وان
تعين العلة فلغير ذلك الحكم واما تغيير عبارة نهاية العقول وجعلها
من طرق اثبات العلة فلعله للتنبيه على ما هو الصحيح فان الالزامات
من حيث هى اقيسة طردية او عكسية ليست ضعيفة بل ضعفها
من حيث احالة تعيين الحكم والعلة الى الخصم وقد عقبه الخصم
بانكار احدهما هذا وانت بعد ما علمت خلاصة الالزامات فكن
الحاكم الفيصل قوله فى المقدمات اى القضايا الى اخره انما اخر البحث
عن المواد عن البحث عن الصورة مع ان العكس يرى انسب لما سبق
بيانه فى المرصد السادس من ان المعتمد بحث الصورة ثم ان قوله اى
القضايا تفسير للمقدمات وقوله على قسمين خبر مبتدا محذوف اى
وهى على قسمين فان قلت الطريق الذى يقع فيه النظر هو الدليل

فالقضايا

فالقضايا كيف يقع فيها النظر مع انها ليست دليلا قلت النظر يقع فى
الكل والجزء معا والقضايا اجزاء الطريق ثم المراد باستعمال القطعى فى الدلالة
القطعية ان شانه ذلك لا انه لايستعمل الا فيها فان القطعية قد تستعمل
فى الادلة الظنية بخلاف العكس قوله واعتقاد انه لايمكن الا ان
يكون كذا لاخفاء فى خروج التصورات بالاعتقاد والجهل المركب باعتبار
المطابقة للواقع والظن باعتبار اعتقاد انه لايمكن ان يكون الا كذا واما
التقليد فزيد فى بعض الكتب لاخراجه قيد عدم امكان الزوال ولم
يذكره ههنا فكانه اخرجه بالقيد الاخير اذ ليس فيه اعتقاد انه
لايمكن ان يكون الا كذا وان كان فيه اعتقاد انه لايكون الا كذا فتامل
قوله والمراد بالقطعية اى ليس المراد واعلم انه لم يرد ان اليقين
مركب من الاعتقادين بالفعل والا لزم التسلسل بل المراد انه اعتقاد
بسيط على وجه لو لاحظ المعتقد مطابقة معتقده للواقع وعدم مطابقته
له لم يعتقد الا المطابقة ولم يجوز عدمها وهذا كما ان المتبادر من قولهم
الظن هو الحكم باحد النقيضين مع تجويز الاخر ان الظن مركب من اعتقادين
والمراد انه اعتقاد بسيط لكن بحيث لو قدر النقيض يجوز لا ان هذا
التجويز واقع بالفعل فتامل قوله والمراد بالقطعية اى ليس المراد
بالقطعى المعنى الاعم المتناول للنظرى قوله ستة فيه بحث وهو ان
العاديات ايضا من اليقينيات الضرورية وهم لم يذكروها فى هذا المقام
هذا وبعض المحققين حذف الوهميات من الاقسام وجعلها ستة وخص
اسم المشاهدات بالمحسوسات الظاهرة قوله نحو الاربعة المنقسمة
بمتساويين فهى زوج هكذا فى اكثر النسخ والاوجه فى العبارة نحو الاربعة
زوج لانها منقسمة بمتساويين وهو ظاهر قوله وتسمى هذه وجدانية
الى اخره اعترض عليه بان الوجدانيات لاتختص بالعقلاء بل توجد فى
البهائم ايضا اذ ادراك الجوع والالم والعطش مما لانزاع فى حصوله
لها فلا معنى لعد الوجدانيات من المشاهدات ثم تفسيرها بانها قضايا
يحكم بها العقل بواسطة الحس الظاهر او الباطن اللهم الا ان يقال المراد
ادراك حصوله وهذا غير حاصل للبهائم ويمكن ان يقال بعد تسليم اطلاق
الوجدانيات على الحاصل للبهائم المعدود من المشاهدات بعض الوجدانيات
فبينهما عموم من وجه وانما قال ويعد منها ما نجده فى نفوسنا اذ لا دخل
للحس فيه الا انه عد منها تغليبا قوله واما الحكم بان كل نار حارة
وتدقيقا لهذه القضية الكلية من المجربات ليصدق تعريفها عليها قوله
فلا بد مع ذلك من قياس خفى اعترض عليه بوجوه الاول ان مقدمات هذا
القياس ان رتبت كانت الحدسيات من النظريات لا الضروريات وان
لم تكن مرتبة كانت من الحدسيات وان لم يكن لها ترتيب لم يكن قياسا واجيب
عنه بان المقدمات ان تلاحظ مجملة لامفصلة والترتيب يقتضى ملاحظتها

معضلة وكذا في الحدسيات ملاحظة مفصلة مرتبة ونسميتها قياسًا باعتبار الهامن شانها ان تصير قياسا ولهذا قيده بالخفي الثاني ان هذا القياس انما يتم بان يقال الوقوع المتكرر على نهج واحد في الامر الفلاني دايمي او اكثري وهذا في المجربات غير متحقق لان احدا ممن يحكم بان الضرب مولم وبان شرب السقمونيا مسهل لم يشاهد جميع افراد الضرب او الشرب ولا اكثرها واجيب عنه بان المراد الدوام او الاكثرية بالنسبة الى ما شاهد الحكم المجرب لا بالنسبة الى جميع الافراد على الاطلاق الثالث ان ما لا يكون دايما او اكثريا ايضا في الحوادث لا بد من سبب وليس المراد بالاتفاقي لا ما سبب له في نفس الامر بل ما لا يطلع على خصوص سببه فلا معنى لتقييد المحكوم عليه بهذا الحكم بالدوام او الاكثرية واجيب بان المراد بهذا القياس ثبوت سببه خصوص للضرب مثلا او امر مقارن له ملازم اياه ولا يحصل هذا بدون الدوام او الاكثرية الرابع ان ما ذكره اي

قوله لم يكن اتفاقيا بل لا بد الى اخره فان قلت هذا يشعر بان الاتفاقيات لا سبب لها مع ان المصرح به خلافه فان لها اسبابا قطعا لكنها غير معلومة قلت ليس المعنى ما فهمت بل المراد انه اذا ترتب على شرب السقمونيا اسهال ترتبا دايميا او اكثريا يحكم العقل بان في السقمونيا سببا للاسهال وان لم يعلم انه حرارية او برودية او نحو ذلك وان لم يتحقق الاسهال معه بطريق الاتفاق اي بان اتفق مقارنته بشربه من غير ان ينشا من السقمونيا نفسه بل من شيء اخر اتفق تحققه مع الشرب **قوله** الخامس الحدسيات وقد يقال الحدسيات من الظنيات لا من الضروريات القطعية والا لما جوز العقل نقيضها والعقل يجوز في مثاله المشهور ان يكون نور القمر مستفادا من غيره مع اختلاف تشكلاته وليس ذلك مستفادا من غير الشمس فقط بحسب القرب والبعد وقد صرح المصنف بما ذكره في شرحه للاصول فبين كلاميه تناف وتدافع **قوله** ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة قد يمنع توقف كل حدسي على تكرار المشاهدة كما في مشاهدة الصنعة المتقنة ويويده ما ذكره قطب الدين الرازي في شرح الشمسية من انه اما ان يحتاج العقل في الجزم الى تكرار المشاهدة مرة بعد اخرى او لا يحتاج فان احتاج فهو المجربات وان لم يحتج فهي الحدسيات وقد يجاب بان وقوع المتقن من غير العالم لم نادرا اتفاقا مما لا شبهة في جوازه وهذا على تقدير تسليمه يدفع المناقشة بالمثال المخصوص ولا يدفع المخالفة والتحقيق ان ما ذكر ههنا هو الحدسيات العامة وقد يوجد على اطلاقها بحيث يتناول الحدس لصاحب النفس القدسية ومن تقربه والى هذا ينظر قول الرازي في شرح الرسالة فانه لا يحتاج الى تكرار المشاهدة **قوله** فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات

فيه

فيه بحث لان قولنا محمد عليه الصلاة والسلام ادعى النبوة واظهر المعجزة على وفق دعواه صغرى ينتج مع قولنا وكل من هذا شانه نبي قولنا محمد وهو من مطالب الكلام ومعظمها **قوله** السابع الوهميات المحسوسات فيه بحث وهو انهم جعلوا الحكم من الوجدانيات بواسطة الحس الباطن كما صرح به الشارح فيما سبق الان ثم ان مقتضى ما ذكروه في اثبات الحواس الباطنة وبيانها ان ليس ما يدرك به مثل الجوع والشبع والغضب والخوف والالم توهم فتكون الوجدانيات قسما من الوهميات في المحسوسات بل عينها لا قسيما لها والحق كما صرح به بعض المحققين ان الوجدانيات ما تحسها النفس بواسطة الوهم من المعاني الباطنة والوهميات التي جعلت قسيمة لها ما يدركها بواسطة من شيء اخر من الشخص مثلا لاخر بالنسبة اليه من الوجدانيات وصداقة الاخر له من الوهميات والامر بالنسبة الى الاخر بالعكس **قوله** فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق لان الوهم قوة جسمانية للانسان بها يدرك الجزئيات المنتزعة من المحسوسات فهي تابعة للحس فاذا حكمت على المحسوس كان حكمها صحيحا كما اذا حكمت بحسن الحسن وقبح القبيح وقد يقال عد الوهميات في المحسوسات مطلقا من قبيل الضروريات كما يدل عليه السياق واطلاقا يتم ايضا خطا لانها وان تعلقت بالمحسوس فربما يغلط لتوهم صداقة من ليس له بصديق **قوله** ثم المشاهدات اي نوع منها فقط وهو الذي تستند الى الحس الظاهر لان الوجدانيات نوع اخر منها او ليست عمدة اصلا كما مر في المرصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية وبالجملة مراده ههنا بيان احكام الاقسام على الاطلاق لا بيان احكامه جزئيات كل قسم والمشاهدات ايضا على ما مر في ذلك المرصد قيل لعل عدم ذكره ههنا لان معظم المشاهدات مثل وجود السما والارض وغير ذلك مما ينبني عليه المسايل الكلامية مشتركة بين الكل وفيه ما فيه والاقرب ان يقال وجه الفرق بينها وبين المجربات وأخواتها ان الاطلاع على المشاركة في الاحساس مما يتيسر بسهولة يقينا بحيث يبعد انكارها مكابرة بخلاف الاطلاع على حصول التجربة والحدث والتواتر ومع هذا فالاطلاع على هذه الامور اشق من الاطلاع على وجدان الغير من نفسه معنى من المعاني فلهذا اشاع ان الوجدان لا يقوم حجة على الغير دون تلك الاقسام لكن ما ذكر بالنسبة الى الحدث محل تامل هذا وقد نبهت هناك على ما بين كلاميه في ذلك المقصد وهذا المرصد من المخالفة فلنتذكر **قوله** لاحتياجها الى تكرر المشاهدة منع الاحتياج اليها في بعض الحدسيات قد سلف فلعل المراد احتياجها فيما يتلوها لذلك **قوله** كقولنا الاله واحد فان قلت سياق كلامه يدل على ظنية هذه القضية مع انها قطعية يقينية قلت ظنيتها انما هي اذا اعتقدتها بسبب اجماع الجم الغفير عليها واما اذا لوحظت بدليلها القطعي اليقيني فهي قطعية يقينية فالاختلاف بالقطعية والظنية باختلاف العنوان واعلم ان المراد

بالظنية ههنا ما يقابل اليقينية على ما سبق هذا فيشمل المجزومات الخالية عن
اليقين **قوله** اما لمصلحة عامة الى اخره الظاهر خروج تطابق الآراء على
الوحدانية كما في المثال المذكور اعني لا اله الا الله عن تفصيل السبب الذي
ذكره فتامل **قوله** نفي عدد غير متناه اي سوا كان ذلك العدد اثنين
او ثلاثة او اربعة الى ما لا نهاية له فقوله غير متناه بمنزلة قوله اي عدد
كان والقرينة على ما ذكرنا قوله ليتعين الواحد كما لظاهر ان يقول
نفي عدد اي تعدد او نفي عدد معناه العدد الغير متناهي ٢

متناهية وهو محال على ما هو تقرير القياس الاستثنائي وتقرير الشارح
لا يوافق الا الثاني لكن حينئذ لا يكون وجه لقول المص ما لا يتناهى
من الاعداد ان امتنع لقاطع لانه لم يبق على هذا التقرير شيء على شيء
بل بقي شي لاستلزامه محالا فتعين للملايمة التقرير الاول وان كان
الثاني اقوى **قوله** هذا خلف اذ يلزم بطلان التفاوت بين العالم
والاعلم على قياس ما ذكره في القادر والاقدر **قوله** وعالميته امر
واجب يحتمل ان يشير به الى عدم النقص بعدم علمنا بما لا يتناهى مع
انا عالمون باكثر من معلوم واحد فلا يرد ان هذه المقدمة مستدركة
لا يحتاج اليها في بيان المطلوب وهو كونه تعالى عالما بكل معلوم وقد
يجاب ايضا بان المدعى وجوب كونه تعالى عالما بكل معلوم فظهر ه
الاحتياج الى تلك المقدمة **قوله** كالواحد مثلا الى اخره فيه بحث
لان مجموع انفس الاحاد كم منفصل فله حقيقة غير حقيقة الوحدة
لانها ليست من قبيل الكم **قوله** واذ يلزمهم الخ عطف من حيث المعنى
على مدخول مع في قوله مع انه لزمه لانه في قوة قولنا وهذا الاستدلال
باطل لانه لزمه نفي الاتحاد الواحد ولانهم يلزمهم صحة قدم العالم
ويجوز ان يكون معطوفا على مدخول فنقول من حيث المعنى ايضا **قوله**
اذ ليس يلزم من تجويز الى اخره فان قلت ان سلم عدم اولوية عدد
من عدد فاللزوم ظاهر والا فالسؤال ما سبق لا هذا قلت هذا منع
عدم الاولوية بطريق اخر وهو ان ما امتنع لقاطع اولى بالعدم **قوله**
تارك المامور به عاص اي امرا مطلقا وانما قيد تاييدا لان المندوب
مامور به عند الجمهور وليس تاركه بعاص **قوله** هذا تارك المامور
به انما اطلق العقلي على هذه المقدمة مع انها مستندة الى الحس
بناء على ان المراد بالعقلي ههنا ما يقابل النقلي فيندرج فيه الحسي **قوله**
وكل تارك المامور به عاص قد يراد بالعصيان ترك الامتثال بالاوامر
والنواهي ولا نزاع في كونه عقليا فان العصيان في اللغة ضد الطاعة
فلو امر احد غيره ولم يمتثل ذلك الغير لامره يعد ذلك الغير الممتثل
عاصيا وان لم يكن الامر شارعا وقد يراد به استحقاق العقاب فهو حينئذ

شرعي فبالنظر الى الاول عد صاحب المقاصد قولنا كل واجب فتاركه عاص
مقدمة عقلية وبالنظر الى الثاني عد الشارح قولنا وكل تارك المامور
به عاص مقدمة شرعية لا عقلية عن المعنى الاول كما يتوهم بل لانه لو حمل
عليه لكفى الحمل اذ قد يكون المودي تارك المامور تارك المامور به اللهم
الا ان يفرق بين ترك المامور به وترك نفس امتثال الامر وان تلازما
قوله غير متوقفة على حدوث العالم فيه ان صحة النقل تتوقف
على القدرة والاختيار حتى يثبت كونه تعالى مرسلا للرسل واثبات القدرة
يتوقف على حدوث العالم فصحة النقل تتوقف على الحدوث اللهم الا ان يقال
يكفي في اثبات النبوة والارسال وجود الصانع وعلمه ولا يخفى انه مكابرة
او كان على القدرة غير متوقفة على الحدوث لهم دليل **قوله** لتوقفه على
العلم بالوضع لا يخفى ان العلم بالارادة كاف الا انه لا يتم بدون العلم بالوضع
اما في الحقائق فظاهر واما في المجازات فلانها بالانتقال من الموضوع
له ولك ان تقول المراد من الموضوع اعم من الشخصي والنوعي **قوله**
واصولها يعني بالاصول ما وقع عليه التنصيص **قوله** في مواضع عديدة
منها قوله ١ فاليوم اشرب غير مستحقب ٭ اثما من الله ولا واغل **قوله**
حيث جزم اشرب من غير جازم **قوله** وفروعها يثبت بالاقيسة ثبوت
الاصول والفروع للنحو والصرف ظاهر واما ثبوتهما للغة فلان ما ذكر
في اللغة من بيان ان جواهر الحروف كالرجل مثلا موضوع لذكر من بني ادم
فهذه قاعدة واصل يثبت بها الفروع وهي حكم الرجل في الاستعمالات الجزئية
وكذلك الكلام في التصرفات الواقعة في الالفاظ باعتبار معانيها
المجازية ثم المراد بالاقيسة الاقيسة الميزانية لا الفقهية باعتبار ظنية
كبراها **قوله** وعدم المجاز يشير الى ان الكلام في الادلة التي الفاظها
حقايق ولك ان تقول لا دليل الا وبعض الفاظه حقيقة ثم ان المصنف
لم يذكر الزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شيء ولا قسم ولئلا يعلم فكانه
ادرجها في المجاز على راي البعض **قوله** بناء على دخوله في المجاز بالنقصان
لا يخفى ان بعض الاحتمالات يمكن ان يدخل فيها نحو قوله تعالى واسئل
القرية التي كنا فيها دون بعض كقوله عز وجل فارسلون يوسف فالنظر
نظر المصنف **قوله** تقدم على الدليل النقلي قطعا بان يأول النقلي الخ
عن معناه الى معنى اخر ويوجه مثاله ولا شك ان هذا لا يصح لان الكلام
بعد العلم بالوضع والارادة قلت هذا بناء على ظن السائل باحتمال المعارض
العقلي فيعلم من صدق القايل وجريانه بعدمها وسيحقق الشارح فيما
سيأتي عدم الجريان حيث قال واما عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق
القايل فليس على الشارح لايمة وقد يظن ان الاستبعاد للتأويل والتصرف
في الكلام بضرب ما مع ثبوت الامرين اعني العلم بالوضع والاشارة مثل الحمل
على التمثيل والكناية فان المرادات الواقعة فيهما يراد بهما معا نيهما

وظنيتها ح

فان قلت فسر الشارح التقديم بتاويل النقلي ح

الاصلية لكن ارادتها لافادة المعاني الاخر وانتقال الذهن منها اليها
وحينئذ فلا اتجاه ايضا لما يقال من انه اذا تغير المراد باي وجه كان
دل على انتفا المعارض العقلي وحصل العلم بعدمه وانت خبير بان
المختار عند الشارح كما حققه في شرح المقاصد والمفتاح ان اللفظ
في الكناية ليس بمستعمل في المعنى الاصلي ولم يرد هذا المعنى معه
وان التمثيل مجاز في الهيئة ليس بمستعمل في المعنى الاصلي وهو التركيبية
كما صرح به في شرح التلخيص وغيره فبعد العلم بالوضع والارادة لا احتمال
لهما قطعا **قوله** فقد ثبت انه لابد الى اخره قد وقع في بعض النسخ بدل
هذا واذا لم يكن لعلمه بهما ولا بنقيضهما ولا تقديم النقلي على العقلي فقد
تعين تقديم العقلي على النقلي وهو المطلوب لا يقال جاز ان يتوقف فيهما
ولا يحكم بثبوت مقتضى شيء منهما فلا يلزم شيء من تلك المحالات لانا نقول
هذا منع لا يضر العلل لان وجود المعارض العقلي اذا وجب التوقف
لم يفد الدليل النقلي اليقين ما لم يعلم عدم ذلك المعارض وهذا الذي
كان المستدل بصدده وايضا التوقف يوجب احتمال تطرق الخطا
في الدليل النقلي وحينئذ لا يبقى النقل حجة قطعية يتوقف لاجلها في
الدلائل العقلية القطعية الى ههنا كلام ذلك البعض من النسخ **قوله**
وحينئذ جاز ان يكون من الممتنعات فان قلت مقتضى هذا الكلام
ان بعض العقليات التي ثبت امكانها بالقاطع العقلي يفيد النقلي
فيها القطع فما الفرق حينئذ بينهما قلت كل الشرعيات يفيد الدليل
النقلي المقارن للقرائن القطع فيه بخلاف كل العقليات وايضا
لا طريق للعقل في النقليات بخلاف العقليات الممكنة قطعا اذ ربما
يجد دليلا عقليا على خلاف ما ورد به النقل فيناقض لكن هذا انما يظهر
اذا لم يثبت امكانها بالدليل العقلي اليقيني بقي ههنا بحث مشهور
وهو ان المبني لعدم المعارض العقلي في الشرعيات صدق القائل
وهو قائم في العقليات ايضا وما لم يحكم العقل بامكانه ثبوتا وانتفاء لا
يلزم ان يكون من الممتنعات لجواز امكانه الخافي من العقل فينبغي ان يحمل
كل ما علم ان الشرع نطق به على هذا القسم لئلا يلزم كذبه وابطال
قطع العقل بصدقه فالحق ان النقلي ايضا يفيد القطع في العقليات
ايضا ولا يفيد ما ذكره الشارح ولا مخلص الا بان يقال مراده ان النظر
في الادلة نفسها والقرائن في الشرعيات تفيد الجزم بعدم المعارض
لاجل افادته الارادة من القائل الصادق جزما وفي العقليات افادته
الجزم بعدمه محل نظر بناء على ان افادته الارادة محل له لانه بعد ما علم
مراد الشارع يقينا في العقلي والنقلي يحصل الجزم بعدم المعارض
في الثاني دون الاول فانه غير مسلم **الموقف الثاني في الامور العامة**
قوله كالوجود لا يخفى ان كون الوجود من الامور العامة انما هو على القول

بالوجود

بالوجود المطلق وانما لم يقيد كما قيد في الماهية والتشخص لان نفيه
مما تفرد به الاشعري فلم يعتد به **قوله** فان كل موجود وان كان كثيرا
له وحدة فان قلت تعميم الكثرة لكل موجود بناء على عدها مما يشمل الاثنين
فقط كما سيذكر الا ان قلت التعميم فرضي وتلخيصه ان قوله وان كان
كثيرا معطوف على مقدر كما ذهب اليه البعض في مثله والتقدير ان لم يكن
كثيرا فظاهر وان كثيرا له وحدة ما وبالجملة قولك اكرمك وان اهنتني نعم
اكرامك ولا يحقق اهانته فلا محذور اذ قد يكفي فيه تحققها في الواجب
في بعض من كل من الاخرين نعم اعتبار الوحدة لكل موجود لا يحتاج اليه
في بيان شمولها الاقسام الثلاثة اذ قد يكفي فيه تحققها في الواجب في بعض
من كل من الاخرين وانما يحتاج الى اعتبار المذكور اذا فسرت الامور
العامة بالامور الشاملة لجميع الموجودات او اكثرها وعد الوحدة من القسم
الاول والفرق بين هذا التفسير وتفسيرها بما لا يختص بقسم من الاقسام
الموجود بين كما يفهم من سياق كلامه كما في حواشي التجريد **قوله** وكالماهية
والتشخص عند القائل الى اخره فيه عليه ان تشخص الباري سواء كان
عين ماهيته تعالى او غيرها فهو ثابت له تعالى فيكون مطلق التشخص
عاما شاملا له وكذا الكلام في الماهية سواء كانت عين وجوده او لا وقد
يقرر الاعتراض بعبارة اخرى وهي ان القائل بان ماهية الواجب تعالى
عين وجوده وتشخصه هم الفلاسفة وهم لا يقولون بعينية الماهية
المطلقة والتشخص المطلق اللذين هما من الامور العامة بل بزيادتهما
ويمكن ان يويد الاعتراض بان الشارح عد الماهية في حواشي التجريد
من الشاملة للكل كالوجود والجواب ان الماهية تطلق غالبا على
الحقيقة الكلية ومن ثم قيل لفظ الماهية يدل على الكلية التزاما والتشخص
عندهم هو المنضم الى الماهية ولذا صرحوا بان التشخص غير الماهية
واستدلوا على ذلك وحكم المحققون بوجودية التشخص واستدلوا بجزئية
من المعين الموجود في الخارج فعلى تقدير كون تشخص الباري عز اسمه
عين ماهيته وماهيته تعالى عين وجوده لم يوجد فيه ما يصدق عليه
مفهوم الماهية المطلقة والتشخص المطلق اللذين هما من الامور العامة
وهذا ظاهر وما ذكره في حواشي التجريد مبني على ارادة الحقيقة من
الماهية والحق ان الفرق بين الوجود والتشخص في كون الاول من
الشاملة للثلاثة ولو قيل بكون وجود الباري تعالى عينه كما يدل عليه
عدم التقييد هناك وعدم كون الثانية منها الا على تقدير المغايرة
خفي وسيرد عليك ما يفيد بصيرة في المقام **قوله** وتشخص مغاير
لماهيته لكنه غير داخل في هويته اذ لا قائل بالتركيب فلا ينافي نفي الكثرة
قوله والكثرة اي بحسب الاجزاء والجزئيات واما كثرة الصفات على القول
بها فلا معنى لعدها كثرة في الذات نفسها ثم تحقق الكثرة في جميع افراد

الجوهر والعرض مبني على انه لا يوجد منهما فرد بسيط ذهنا وخارجا فلو اريد
قوله والمعلولية فان قلت عد المعلولية مما يشمل الاثنين
فقط لا يستقيم على اصل المتكلمين لان وجوده تعالى زائد على ماهيته ومعلول
لها عندهم فقط يحقق المعلولية في الواجب تعالى بمعنى ان وجوده من العلة
وهي نفس ذاته قلت بعد تسليم ان ليس المراد المعلولية للغير لا تعقل
المعلولية للواجب قطعا لان علة الاحتياج الى العلة اما الحدوث او الامكان
والمعلول في الحقيقة على تقدير زيادة وجوده تعالى هو الاتصاف بالوجود
الذي هو ممكن بالنظر الى نفسه لا نفس ذاته الذي هو الواجب وسيصرح
الشارح في المقصد الثالث من هذا الموقف فيحقق الجواب على هذا الجواب
الثاني عليه لكن الكلام بعد محل تامل فتامل **قوله** فعلى هذا لا يكون
العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الامور العامة قد يمنع
ذلك في العدم ويدعي انه من الاحوال المشتركة بين الاثنين اعني الجوهر
والعرض اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
وكذا المراد بالعرض ماهية اذا وجدت كانت في موضوع ويؤيد ذلك بان
المصنف عنون الفصل الاول بالوجود والعدم معا وانت خبير
بان الشيء اذا سلم اتصافه بالجوهرية او العرضية حال العدم لم يكن الجوهر
المطلق ولا العرض المطلق من اقسام الموجود الخارجي بناء على ما هو
الحق من وجوب كون القسم اخص من المقسم مطلقا بل قسمة ما هو الموجود
منهما فلا يكون العدم من الامور العامة قطعا اذ ليس يتحقق في موجود
خارجي قطعا فضلا عن ان يوجد في اكثر من قسم منه واما القدم فان
اريد به القدم الذاتي فظاهر انه ليس من الامور العامة وان اريد
عدم المسبوقية بالعدم فعدم عده منها مبني على ان الصفات ليست
من الاعراض اذ لو عدت منها واريد بها هاهنا ما لا يقوم بنفسها كما ينبي
عنه حصرهم اقسام الموجود في الثلاثة سيما على القول ببقاء الاعراض
كما يقول به بعض المتكلمين كان القدم من الامور العامة بالتفسير
المذكور **قوله** ما يتناول المفهومات باسرها وهذا هو المناسب
لمعنى العموم وعموم الموضوع للموجود والمعدوم على ما اختاره المصنف
قوله ويتعلق بكل الى اخره قيد بهذا لان الاطلاق يستدعي جواز
عد كل من الاعراض الغريبة الخاصة من الاعراض الذاتية لشمولها
مع مقابلها للمفهومات كلها اذ لا يخرج من النقيضين وقيد بعض
المحققين بعد ما ذكر بان لا يكون له ذكر في احد المواقف بالاصالة
ليخرج مثل المعلومية الشاملة لجميع المفهومات والمقدورية الشاملة
لاكثرها المذكورتين في الموقف الخامس في بيان عموم علم الله تعالى
وقدرته **قوله** في تقسيم المعلومات قبل المقسم مفهوم المعلوم فالاولى
ان يقال في قسمة المعلوم بالافراد فان قلت المراد تقسيم المعلوم

علي

على المذاهب فلذا جمعه قلت الاختلاف في الاقسام لا المقسم فلا وجه لجمع
المقسم ثم ان هذا التوجيه لا يتاتى في قول الشارح واما الحكماء فقالوا في
تقسيم المعلومات لا يقال اضافة القسمة الى المعلومات لادنى التلبس
اي القسمة الى المعلومات كما في ضرب يوم الجمعة لان قول الشارح الى
معروضات الامور العامة يابى عنه وقد يقال في الجمع اشارة الى انه من
تقسيم الكلي الى الاجزاء لا من تقسيم الكلي الى الجزئيات فان كل واحد منهما
يقع في كلامهم ولك ان تقول الجمع بناء على اشتماله على تقسيم انواع المعلوم
من الممكن والحادث وبالجملة فيه ملاحظة اقسام الاقسام **قوله**
اي ما من شانه ان يعلم قيل لا احتياج الى هذا التفسير لان كل شيء معلوم الله
تعالى بالفعل واجيب بان فرقة من المتكلمين ينكرون شمول علمه تعالى
على ما سياتي فالتفسير المذكور ليصح التقسيم على راي كل فرقة وانت
خبير بان حمل المعلوم على معلوم الله تعالى مما لا ينبغي ان يرتكبه الا نادر وايضا
قد يمنع تلك الفرقة المبطلة كون كل شيء من شانه ان يعلم له تعالى ولك
ان تقول لا احتياج الى هذا التفسير وان حمل على معلومنا لان كل شيء معلوم
لنا بالفعل ولو بوجه فان قلت تلك المعلومية بعد التوجه ولا يوجه
في كل وقت فلا معلومية فيه قلت لم لا يكفي المعلومية حال التوجه في
التقسيم تامل **قوله** يتبعها ثلاثيتان ورباعية وجه التبعية ان هذه
التقسيمات اما بجعل احد قسمي التقسيم الاول الثنائي قسمين او بجعل
كل قسم منه قسمين كما سيظهر **قوله** صفة للموجود سواء كان موجودا
قبل قيام هذه الصفة به او معه فاندرج في التعريف نفس الوجوب على القول
بانه حال **قوله** وهي الامور القائمة بانفسها فان قلت تفسير
الذوات بها يستدعي ظاهر تفسير الصفات بالامور القائمة بغيرها
كما صرح به في تعريف العلم فلا يتناول صفات المعلوم عند المتكلمين المفترع
للقيام بالغير بالتبعية في التحيز الا عند ابي يعقوب الشحام وابي عبد الله
البصري من المعتزلة القائلين بتحيز المعدوم كما سياتي فالتفسير الصحيح
للذات ما لو قام قام بنفسه وللصفة ما لو قام قام بغيره قلت المفسر
بالتبعية في التحيز قيام الاعراض لا مطلقة فان القائم بنفسه مطلقا
هو المستغني عن محل يقوم به والقائم بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل فلا
محذور **قوله** وقولنا الموجود لان صفة المعدوم معدومة اي صفة
المعدوم دائما معدومة فلا ينافي ما سيجوزه من كون الحال صفة للمعدوم
في الجملة فان قيل لما جاز قيام الحال بالمعدوم في الجملة فلم لا يجوز
قيام ما ليس بموجود ولا معدوم بالمعدوم دائما اجيب بانه اذا
قام بالمعدوم دائما لم يتصور له تحقق تبعي حتى يصير واسطة لعدم
تحقق متبوعه فان قلت اذا كانت صفة المعدوم معدومة يلزم
استدراك القيد المذكور اعني الموجود اذ يغني عنه قوله ولا معدومة

قلت لانسلم الاستدراك فان العتاير بالموجود معتبر في مفهوم الحال
وكذا ذكر الصفة مع ان الذوات تخرج بقوله لاموجودة ولامعدومة
كما صرح به وانفهام هذا المعنى من قوله ولامعدومة التزامي مهجور في
التعريفات وبالجملة قيود التعريف ربما يراد بها تحقيق الماهية لا الاحتراز
والا كان ذكر الحيوان في تعريف الانسان مستدركا غاية ما في الباب
انها بعد ما تذكر لتحقيق الماهية قد يخرج اشيا يخرج بدونها ايضا
فيسند اليها اخراجها وهذا ظاهر ولكن حق العبارة حينئذ ان يقال قولنا
صفة تخرج الذوات والموجود صفة المعدوم لان قوله لان الذوات
لان صفة المعدوم يشعر بان الغرض الاصلي من ذكرهما الاحتراز **قوله**
والجواب ان المراد الى اخره فان قيل الممكنات حادثة عندهم فقبل
الحدوث لا يصدق تعريف الحال على الجوهرية مثلا قلنا الظاهر انهم
لا يقولون بالحال قبل وجود الموصوف لما مر فالجوهرية قبل وجود
جوهر ما في العالم لم يكن حالا ثم صارت حالا بعد وجوده فتامل **قوله**
بثبوت المعدوم فانه لا يقول باتصاف المعدوم بشيء اذ الموصوفية
تقتضي نوع ثبوت للموصوف عنده **قوله** وهو المنفي المساوي للممتنع
فيه بحث لان الخيالات الممكنة غير ثابتة عندهم كما سياتي فلا معنى لجعل
المنفي مساويا للممتنع الا ان يراد بالممتنع ما لا ثبوت له وهو اصطلاح
جديد لا نقل عليه في كلامه **قوله** الكاين في الاعيان اما بالاستقلال
الى اخره فان قلت قد مر ان الكلام في تقسيم المعلومات فيجب ان
ان يجعل المقسم مفهوم المعلوم ولم يجعل ههنا قلت لو سلم الوجوب فهو
في قوة قولنا المعلوم اما كاين او غير كاين والكاين كذا وكذا الى اخره
وانما لم يصرح به اعتمادا على السياق **قوله** ما يمكن ان يعلم الى اخره
المعدوم المطلق ليس بمعلوم بالفعل عندهم لقولهم بالوجود الذهني
خلافا للمتكلمين فلذا قال ههنا ما يمكن ان يعلم وقال ثمة فالمعلوم
واما قول الشارح ولو باعتبار فلانه لا يمكن العلم بكنه حقيقته ليندرج
الواجب في المقسم **قوله** ويمتاز عن غيره بحقيقة يكون بها هو هو ان
ثبت ان في كل فرد حصة من الماهية مغايرة لحصة فرد اخر فعموم
الغير ظاهر وان لم يثبت فالمراد بالغير هو كلما عداه من الانواع
وافرادها واما الحيازة عن ساير افراد نوعها فهو اما بالهوية فقط
او بمجموع الهوية والحقيقة والمراد بالحقيقة ما يعمها **قوله** فان الذهن
لا يدرك الا امرا كليا فيه بحث لانه ان اراد بالذهن ما يعم النفس الناطقة
والاتها كما يدل عليه ما سيذكره من ان الجزئيات المدركة بالحواس
موجودات ذهنية اي في تحققها الحسي لم يستقم حصر مدرك الذهن في
الكلي وان اراد به النفس الناطقة وبالادراك الادراك بلا واسطة وهو
الادراك الارتسامي فيها نفسها فهذا الحصر وان صح بنا على ان المدرك

للكليات والجزئيات وان كان هو النفس الناطقة على المختار الا ان ارتسام
الجزئيات المادية في الاتها واما الجزئيات الغير المادية فهي وان كانت
بحيث لا مانع من ارتسامها في النفس المجردة لكن الظاهر ان ارتسامها
فيها ايضا على وجه كلي لكن لا ينحصر الموجود حينئذ في القسمين وكذا
اذا خص الذهن بالنفس وبني الكلام على المذهب المزيف وهو ان مدرك
الجزئيات هو الالات لا النفس بواسطتها اللهم الا ان يختار الاول ويقال
وبقي الحصر مدرك الذهن في الكليات اضافي بالنسبة الى جزئي انضم
هويته الى ماهيته في تحققه الادراكي اي يكون ابتداء وجود تلك
الهوية في هذا التحقق ولعل هذا من جملة وجوه التعسف الذي صرح به
قوله الا بحسب الماهية الكلية قيل الصور الذهنية تمتاز عن غيرها
بماهية وتشخص عارض ذهني لانها صور شخصية حالة في نفس شخصية
فلها هوية شخصية تمتاز بها ايضا فلا يستقيم الحصر واجيب بان
الهوية انما تطلق على التشخص الخارجي سوا حصل في المشاعر ام لا ولو ايهام
سلم عمومها في حد ذاتها فراد نا ذلك بقرينة المقام فلا اشكال فتامل
قوله ورد بان الواجب تعالى وكذا التعينات فانها موجودات خارجية
عند الفلاسفة وليس لها تشخصات تغاير حقايقها كما يشار اليه في بحث
التعين **قوله** وبان الجزئيات المدركة بالحواس الكلام في تحققها
الحسي لا الخارجي اذ لا شبهة فيه فان قلت الجزئي المدرك بالحواس
يصدق عليه في تحققه الحسي انه موجود خارجي لانه عرض قايم بقوة
جسمانية قلت لو صح الوجود الخارجي بهذا الاعتبار لكان الصور الذهنية
ايضا موجودات خارجية وبالجملة المراد بالموجود الخارجي الموجود في الخارج
عن المشاعر اي عن القوى الدراكة فلا اشكال **قوله** الا ان ذلك
الشي يسمى حقيقة الخ اكتفى ههنا بالمغايرة الاعتبارية ولم يكتف بها في
صدر الموقف ولذا لم يجعل التشخص مشتركا بين الثلاثة ولعل هذا مجرد
نقل كلام الغير وسيحكم بانه تعسف **قوله** بل المخاز في الخارج
بماهيته وهويته الى اخره ليس المراد ان الموجود في الخارج ينحاز
بماهيته وهويته تنضم اليها في التحقق الخارجي بخلاف الموجود الذهني
كما يتبادر من سياق كلامه اذ لا انضمام في الخارج فان الهوية متحدة
مع الماهية في التحقق الخارجي كما سياتي ولذا لم يصرح بالانضمام
فيه بل المراد ان الموجود الخارجي ينحاز في تحققه الخارجي بماهيته
وهويته ابتدا حصولهما في ذلك التحقق بخلاف الجزئيات المرتسمة في
الحواس فان ابتدا حصول هوياتها ليس في هذا التحقق بل كانت
متحققة في تحققها الخارجي فارتسم المجموع في الحس ولك ان تكتفي بالمغايرة
الاعتبارية في اعتبار الانضمام الخارجي فان قلت هذا الجواب لا يتم
في المخيلات الصرفة كمربع محيط بمربعين فان شخصيته بحسب الذهن فقط

قلت لا تشخصية ولا هوية هناك فان الشي اذا لم يرتسم في الخيال من طرق
الحواس لا يكون الا كليا وملوظا مر بالتامل الصادق فان قلت يصدق
على تلك الجزئيات انها ممتازة بماهيته وهويته ينضم اليها في تحققها
الذهني وهو التشخص الذهني العارض في الذهن فالسوال باق قلت
قد سبق ان المراد بالهوية هو التشخص الخارجي سوا حصل في الذهن ايضا
ام لا والا فالماهية الكلية الذهنية ايضا ممتازة بماهية وهوية على
انه قد يدعى ان ذلك التشخص الذهني مشترك بين الماهية المتشخصة
هذه والنوعية الكلية فلا اعتبار له في ذلك الامتياز وان كان محل نظر
قوله فان الحقيقة تطلق على ماهيتنا ول الجزئيات فان قلت
هذا مسلم لكن الحقيقة التي يحكم عليها بامتياز الموجود بها هي الكلية
قلت لا نسلم ذلك الاضرورة في اصل التقسيم داعية الى تقييدها بالكلية
بل المراد ان كل ما له تحقق يمتاز عن غيره لما يصدق عليه الحقيقة مع
قطع النظر عن كليتها وجزئيتها فان امتاز بما يصدق عليه الهوية
ايضا فخارجي والا فذهني واما ما ذكره الشارح اولا من ان الموجود
الذهني لا يمتاز عن غيره الا بحسب الماهية الكلية فموسوق الكلام
على الظاهر المتبادر والجواب عدول عن الظاهر وتعميم للحقيقة
فتامل قوله وكل ذلك تعسف الا ترى يرى الى ما ارتكبنا لتصحيحه
من التكليفات لان الكلام بعد تامل قوله ليس احترازا عن شي اذ لا ممكن
بالغير فيه بحث لان الامكان بمعنى سلب الضرورة الوصفية والوقتية
جميعا ليس منشاوه الذات بل غيره ولذلك يحدث ويزول غايته
ان كل ممكن بالغير بهذا المعنى ممكن بالذات وهذا لا يضر في الحمل على
الاحتراز فتامل قوله لكنه غير مقوم لما حل فيه ليس المراد بالتقوم
ههنا المعنى المصطلح اعني الدخول في الماهية بل كون المتقوم بحيث
لا يحصل بدون المقوم وفيه بحث لان التقوم ههنا من الجانبين فان
كلا من الهيولى والصورة لا يوجد بدون الاخر فالاولى ان يقول اي
في محل يقوم ما حل فيه وحده دون عكسه فان الموضوع قد يخلو عن
الاعراض كلها كما سيذكره الشارح في تحقيق عدم وقوع الحركة في مقولة
الجوهر فليتامل قوله والموضوع والمادة متباينان اي الموضوع
لشي والمادة لذلك الشي متباينان وانما قلنا ذلك لان بعض الاعراض
الحالة في نفس الهيولى يجعلها موضوعا الا ان يقال الاعراض لا تحل
في الهيولى بالذات بل في المجموع ومما ينبغي ان يعلم ان تباين الموضوع
مع المادة ليس بالذات بل لانه يعتبر في المادة اضافتها بالمحلية
الى الصورة فلا يطلق على الجسم بالنسبة الى العرض الحال فيه ولذا
اطلقوا القول بان المادة لا بد ان تكون قديمة واما تباين العرض
والصورة فهو بالذات لان الصورة جوهر قوله وقال المتكلمون

الى اخره

الخ اخره لا يخفى ان الظاهر تقديم هذا التقسيم بل تقسيم الحكما لانه تتميم
لكلام المتكلمين اللهم الا ان يقال لما ذكر الاقسام الاولية لتقسيم المتكلمين
اردفها بذكر الاقسام الاولية لتقسيم الحكما ثم لما اراد ان يذكر اقسام
الاقسام قدم طريق الفلاسفة لابتنائها على الوجود الذهني وابتنا طريقة
المتكلمين بل نفيها ولان الاقسام في تقسيم الحكما متحققة كليا عندهم
وبعض الاقسام في تقسيمها محتمل صرف لا وجود له عندنا والوجود اشرف
من حيث هو وجود قوله لم يثبت وجوده عندنا فان قلت بعض
المعتزلة قالوا ان ارادة الله تعالى حادثة لا في محل والكرامية قالوا
لله تعالى صفات حادثة قايمة به تعالى فقد ثبت وجود ما ليس بمتحيز
ولا حال فيه قلت التقسيم على مذهب الجمهور الا ترى ان بعض
المتكلمين قالوا بالجواهر المجردة قوله فيلزم التركيب قيل لم لا يجوز بلغ مقابلة
ان يمتاز بعارض عدمي كما هو مذهبهم في التعيين قوله فيلزم اما قدم
الحادث او حدوث القديم الى اخره يرد عليه انه يلزم من الاشتراك في القدم
والحدوث كما سيصرح به المص في اواخر بحث العلم وفي الالهيات قوله
لا نسلم انه اخص صفاته وقوله فان من يسال عنه الايجاب الا انه ممنوع
ولو سلم فالجواب بالاعم يستلزم التميز في الجملة وهو كاف كما هو طريقة
القدما على ان المساواة لا يثبت الا اذا ثبت صحة الجواب ومجرد الجواب ليس
بملزوم للصحة قوله اذ لا يشاركه فيه غيره والصفات ليست غيره على
ان القدم الذاتي بمعنى عدم الاحتياج الى الغير مما لا شك في اختصاصه به
تعالى قوله لا يخلو عن مصادرة لان كونه اخص صفاته الى اخره فيه بحث
لان كونه اخص صفاته تعالى وان سلم توقفه في نفس الامر على ان لا موجود
هناك حادث لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز ولكن العلم به لا يتوقف على
العلم بذلك حتى يلزم المصادرة اذ يمكن ان يستدل على تلك الاخصية بوقوعه
في الجواب فان منع صحة الاستدلال فقد رجع الى الوجه الاول في المال قوله
الاول في تعريفه اي هل له تعريف ام لا واذا كان له تعريف فما هو المرصد
الثاني من الموقف الاول قوله كما هو الظاهر منها اي من عبارة الوجوه
فان المتبادر من اللام التعليل وقد بينا في كيفية احتياج العلم بداهة البديهي
الى النظر وعدم حصوله بالوجدان فتذكر قوله فان بداهة التصور
صفة خارجة عنه قيل ولو سلم انها داخلة ببداهة حصول التصور لا يستلزم
بداهة العلم بنفسه ولا باجزائه كما سبق في بحث العلم لكن عند الخروج يتضح
الامر فهذا القيد توضيحي لا احترازي نعم لو حصل تصور الموضوع مثلا بالكنه لم يكن
ثبوت البداهة لتصور الموضوع على تقدير دخولها فيه مطلوبا بالبرهان على ما
تقرر من ان ثبوت ذاتي شي كما له لا يعلل لكن لم يثبت ذلك الحصول قوله
فيكون وجوده ضروريا دفعا للتسلسل قيل ان اراد بضرورية وجوده ضرورية
التصديق به ففيه ان ضرورية التصديق لا يستلزم ضرورية الاطراف فان

ادعى حصوله من البله والصبيان حتى يلزم ضرورية اطرافه ايضا يمنع
ذلك مع ان الكلام لايتم حينئذ بمجرد ضرورية هذا التصديق وان اراد ضرورية
تصور الوجود فبعيد عن لازم اجيب بان الكلام للامام وقد جرى
ههنا على طريقته المعروفة من الاستدلال على بداهة الاطراف ببداهة
التصديق وان كان مزيفا فح يمكن ان يختار كل من الشقين لكن الاول
اظهر من سياق المصنف **قوله** فلا اشكال في ذكر الدليل فيه بحث لانه
ان اراد بضرورية التصديق بانه موجود ضرورة نفس حكمه مع قطع
النظر عن الاطراف فلا يفيد المدعى اعني ضرورية محمولة وهو الوجود وان
اراد ضرورته بجميع اجزائه اجمالا فقد ضرورته حينئذ يتحقق بكسبية
البعض فالاشكال في ذكر الدليل باق اذ لا يلزم الاحتياج الى وجود
الدليل بالمعنى الخاص لجواز ان يكتسب بكسب بعض تصورات الاطراف
والجواب اختيار الشق الاول والحمل على الاستدلال ببداهة نفس الحكم
على بداهة الاطراف وان كان بعيدا فتامل **قوله** او نقول الى اخره قيل
يحتمل ان يكون المعنى او نقول بعد تسليم التسلسل الذي اللازم من كون
العلم بوجود كل دليل مستفادا من دليل اخر تم الدليل على بداهة تصور
الوجود فانه لا دليل على ساكنين الى اخره ويحتمل ان يكون تصويرا لحاصل
الوجه الاول بطريق اخر فان حاصله ان بداهة تصور الوجود الخاص
يستلزم بداهة تصور الوجود المطلق فاشار اولا الى استلزام بداهة الوجود
الخاص المحمول للمطلوب وثانيا الى استلزام بداهة الوجود الخاص الرابطة
وانت خبير بان الاحتمال الثاني انما يستقيم اذا حمل كلام المصنف على ظاهره
واما اذا حمل على التنظير كما يدل عليه قول الشارح فلعله اراد الى اخره
فلاوا ما الاحتمال الاول فبطلانه اظهر اذ على تقدير تسليم التسلسل
لا ينفع تحقق المقدمة الموجبة في الاستلزام ببداهة الوجود لان وجود كل
محمول لموضوع يجوز حينئذ ان يكون مستفادا من دليل اخر فلا يثبت
بداهة وجود اصلا فليتامل **قوله** ولا دليل على ساكنين ولو سلم فهو رد
السلب هو النسبة الايجابية اي نسبة المحمول الى الموضوع بوجوده له وبه
يتم المقصود **قوله** فاتجه الاشكال الى اخره فان قلت يجوز ان يريد
المصنف بالتصور الادراك المطلق ويكون قوله وجودي اخذا بالحاصل
من لي وجود فلا اشكال قلت جوابه مانع من حمل كلامه على هذا حيث
قال وجوابه انا لانسلم ان وجودي حقيقته متصورة بالبديهة نعم انا موجود
تصديق بديهي فانه جعل في هذا الكلام تصور وجودي مقابلا للتصديق
الذي هو انا موجود فلو حمل كلامه السابق على الاحتمال المذكور لاختل
تقرير الجواب هذا وقد اجاب بعض الافاضل عن الاشكال المذكور بوجه
اخر حيث قال واعلم ان الشارح قد اختار قد حمل كلام المص هذا على انه
مسوق لاكتساب تصور وجودي فحكم باتجاه الاشكال ولا يخفى ان مراد

المصنف

المصنف ههنا تصوير طريق اخر لبداهة تصور الوجود وحاصله وان سلمنا ان
تصور الوجود كسبي لكن يجب انتهاؤه الى كاسب وجوده ضروري فيثبت المطلوب
ثم اراد ان ينتقل من طريق الموصل التصوري الى الموصل التصديقي لا على معنى
انه يكتسب به تصور وجودي بل من حيث انه موصل دعوانا فقال او نقول
الى اخره فالزم ههنا وجودا متصورا بالبداهة فثبت المطلوب بهذا الطريق
ايضا هذا كلامه وانت خبير بان سياق الكلام يابى عن هذا التوجيه اما اولا
فلان الواو في قوله ولا دليل مانع عنه عند من له دربة في صناعة التركيب
اذ الوجه ان يقول او نقول لا دليل عن ساكنين واما ثانيا فلانه لو قصد
ذلك لكفى ان يقول لا شك في وجود قضية بديهية موجبة واما ثالثا فلان
هذا الوجه حينئذ دليل مستقل فالوجه ان يعد دليلا ثانيا ويصير به
الوجوه اربعة لا ثلاثة كما قرره المصنف **قوله** فلعله اراد انه الى اخره
قيل لا حاجة اليه فلانا لا نقول لو كان كسبيا لكان اكتسابه بدليل ولا
ولا دليل عن ساكنين الى اخره بل نقول لو كان كسبيا لكان العلم بكسبيته
بدليل مركب من مقدمتين احدهما لايجابها تشتمل على العلم بوجود خاص
بالبداهة وفيه بحث اذ لا نسلم الملازمة حينئذ فان كسبية شيء لا يستلزم
كسبية العلم بكسبيته بل الاقرب حينئذ بداهة هذا العلم وان جاز كسبيته
كما حققناه في مباحث العلم **قوله** كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين
فان قلت يجوز ان يقال الواجب لا متحيز ولا حال في المتحيز قلت ان اعتبر
جزءا التعريف معدولتين يدخل متعلق السلب في التعريف وبه يتم المطلوب
وان اخذ سالبتين فلا شك ان المعرف هو السلب المضاف من حيث انه مضاف
فتدخل الاضافة الثبوتية كما حققه الشارح في حواشيه الصغرى على ان جزئية
الثبوت الذي لوحظ في سلب شيء عن شيء يكفي في المطلوب قيل فيه نظر لان المراد
من وجودية اجزاء المعرف ان لا يكون السلب جزءا من مفهومها وهذا لا يستدعي
الوجود حتى يلزم العلم بالوجود فلا يتم التعريف وانت خبير بان هذا مال
ما ذكره في جواب التنزل الاول **قوله** وان لا يستدعي تصور وجودي بالكنه
فان قلت حق العبارة ان يقول تصور الوجود لان تصور احد طرفي
التصديق هو الوجود لا وجودي فلا يلزم تصوره الا بالكنه ولا بالوجه قلت
انما قال وجودي لان الكلام في تصور حقيقته ثم ان نسبة الوجود الى انا التي
هي النسبة الحكمية هو معنى وجودي فلا بد من تصوره قطعا ولو باعتبار
قوله وليس يلزم الى اخره هو جواب عن قوله وايضا اذا قلت الى اخره
ومحصله ان المتنازع فيه حقيقة الوجود لا مفهومه الذي قد يكون عارضا
لتلك الحقيقة ولو قال بعد قوله جزء من حقيقة وجودي ولا من مفهومه
لكان اشمل وكانه لم يتعرض له لظهوره واعترض عليه بان محل النزاع
لا بد ان يكون محررا مشتركا تصوره بين المتنازعين وليس المحرر المشترك الا
مفهوما لكون المشترك بين الكل وهذا المفهوم قد ثبت بالدليل بداهته

فالمنع ساقط واما الامر الاخر فداعى متصور لاحد من المتنازعين فكيف
يتصور النزاع فيه فما فيه النزاع ثبت بدليله بداهته وما لم يثبت فلا نزاع
فيه والجواب منع ان المحرر المشترك بحسب التصور ليس الا مفهوم الكون
وان الامر الاخر هو حقيقة الوجود ليس بمتصور لاحد من المتنازعين
قوله ممنوع بل ما حكم به الى اخره نعم قد يطلق لفظ الوجود والثبوت
والتحقق والحصول على ذلك الصدق والاتصاف لمشابهة لمعناه الحقيقي
كما سيصرح به الشارح قوله الذي هو الاثنينية او مستلزم ان قلت
الموصول ان كان صفة للتغاير لم يصح قوله او مستلزم لتصورها لان
المستلزم لتصور الاثنينية تصور التغاير لا نفسه وان كانت صفة للتصور
لا يصح قوله هو الاثنينية الا ان يحمل على حذف المضاف اي تصور الاثنينية
قلت يجوز ان يكون صفة للتغاير اذ ليس المراد بالاستلزام الخارجي بل
الاستلزام الذهني اعني الاستلزام بحسب التصور فلا اشكال قوله لم يصح
الاستدلال بداهته الى اخره قيل يجوز ان يستفاد العلم بالكلية من العلم
بحال كل فرد بخصوصه ثم يبنى احكام الاحاد ويبقى حكم الكلي فيصح الاستدلال
بهذه الصورة ايضا بلا دور وليس بشيء لان العلم بالكلية اذا لم يكن بديهيا
في نفس الامر بل مستفادا من احكام كل فرد ونازع الخصم فيه يضطر
الى اثباته باحكام الافراد ولو فرض مساعدة الخصم فلا بد في كونه علما
من ملاحظة مقدمات دليل ولو اجمالا لا فندور البتة قوله فيكون الجزء
مساويا للكل اي يكون جزء الحقيقة المعقولة مساويا لكله وذلك باطل
وانما قيدنا به لان مساواة الاجزاء الخارجية لكلها في الماهية ليس بمحال
على الاطلاق الا ترى ان طبيعة المياه المتعددة هي بعينها طبيعة الماء
الواحد الواقع جزءا منها وبالجملة قد تقرر ان كل جزء من اجزاء الجسم البسيط
مساو لكله في الاسم والحد كما سيصرح به نعم جزء الخارجي لا يساوي كله في
الماهية الخارجية اعني الهوية فان قلت مقصود المستدل ان اجزاء
الموجود اما عين مفهوم الوجود فيلزم تلك المساواة وهو ممنوع مطلقا
لان الجزء داخل في ماهية الكل والشيء ليس داخلا في نفسه وايضا يلزم تقدم
الشيء على نفسه قلت لفظ المساواة تابى هذه الارادة كما لا يخفى قوله
عارضا لها اذ لا شك في انه ليس منفصلا واجنبيا عنه بالكلية قوله فيلزم
اجتماع النقيضين لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل الذي هو الوجود قوله
بوجود مع او بعد المراد بالمعية والبعدية الذاتيتان لا الزمانيتان ولا
فلا استحالة في عدم تقدم الجزء على الكل زمانا وههنا بحث وهو ان الترتيب
اما بالنسبة الى المعية والبعدية والقبلية مع نفس الوجود او مع وجود
الوجود فعلى الاول لا استحالة في تاخر وجود الجزء عن الكل انما الثابت
وجوب تقدم نفس الجزء على نفس الكل او تقدم وجوده على وجوده لا تقدم
وجوده على نفس الكل وعلى الثاني لا استحالة في تقدم وجود الجزء على وجود

الكل

الكل بان يعرض فردان من الماهية لجزئيها فتوجد تلك الماهية بعده
بفردين منها يعرضان لجزئيها وليس في هذا تقدم الشيء على نفسه والجواب ان
يختار الثاني ويقول يلزم تقدم الشيء على نفسه على ذلك التقدير لان الصفة
الموجودة في نفسها توجد لموصوفها باعتبار وجودها اي بعد وجودها في
نفسها البتة فان الجسم الابيض ما قام به البياض الموجود ولا يعقل ان يقال
قام به البياض المعدوم اولا ثم وجد فوجود ماهية الوجود الموجودة على
الفرض متقدم بحسب الذات على عروض فرضين منها لجزئيها المستلزم
لعروضها لهما فاذا فرض ان اتصاف الجزئين بالوجود قبل وجودهما تقدم
الشيء على نفسه بلا محالة فتامل قوله فليس الجزء متقدما فان قلت
فيهما فسادا اخر غير ما ذكرنا على ان في المعية مغايرة الشيء لنفسه وفي البعدية
تلك المغايرة كما في القبلية فلم لم يتعرض له قلت لا فساد فيما ذكرت
فان الموجود بحسب ذاته غير الموجود بحسب كونه صفة للجزء ولو بالاعتبار
ولا استحالة ايضا في تاخره بالاعتبار الثاني فان قلت هذا الاعتبار جار
في الثالث قلت لان ذات الشيء لا يمكن ان تتاخر عن اعتباره معه قوله
الرسم يجب ان يكون اعرف فان قلت تخصيصه بالرسم لا فائدة فيه لان المعرف
يجب كونه اعرف سواء كان رسما او حدا قلت اجيب بان وجه التخصيص ان الحد
انما يكون بالاجزاء والاجزاء اعرف لا محالة من الكل فلا يصدق المقدمة الثانية
وهي قولنا لا اعرف من الوجود في الاستدلال على بطلان الوجود فلا يتم
ن فيه هذا الدليل وفيه نظر ظاهر قوله اعم المفهومات فان قلت الامكان
مثلا مساو له ان اخذ اعم من الخارجي والذهني وان خص بالخارجي كما هو
عند المتكلمين فهو اعم فيقال لا يراد من الاعم معنى التفضيل بل انه لا اعم
منه فلا يقدح فيه المساواة لانا نقول بعد تسليم ان هذا المعنى يفهم من العبارة
اذا لم يرد معنى التفضيل لم يبق لادعاء الجزئية عما سواه وجه ولا تقريب
حينئذ لقوله والاعم جزء الاخص قلت الاظهر ان المراد انه اعم
المفهومات التي يحاول تعريفه بها قوله وايضا فالنقيض عام الاظهر
انه دليل ثان لاعرفية الاعم معطوف على قوله والاعم جزء الاخص والجزء اعرف
لا علة ثالثة لاعرفية الوجود وان كان ظاهر العبارة تقتضيه وحمله الشارح
في تحقيق الجواب عليه قوله فالاولى في الجواب الى اخره قد نبهناك
على ان لفظ المساواة مانع عن حمل الترديد السابق على ان اجزاء الوجود اما
نفس مفهوم الوجود او لاحق به فدفع هذا الجواب نعم لو قرر ابتداء كذلك الوجه
اندفع هذا الجواب وتعين اختيار انها ليست بموجودات قوله وعلى الثاني
يلزم اجتماع النقيضين فيه بحث لان لزوم اجتماع النقيضين على تقدير
ان يتصف اجزاء الوجود بالعدم كان باعتبار ان اتصاف الجزء بالعدم يستلزم
اتصاف الكل الذي هو الوجود به وهذا غير مسلم في صورة الدار لان اتصاف
جزء من الدار بسلبها لا يقتضي اتصاف كلها به فلا نقض ويمكن ان يقال

اذا كان جزء الدار منصفا بسلب الدار ولا شك ان الكل يجتمع مع الجزء وان اجتماع
الموصوف لشى يستلزم اجتماع صفته به فيلزم اجتماع النقيضين وهذا الوجه
يجرى فى صورة الوجود ايضا فان بنى المستدل لزوم اجتماع النقيضين على
تقدير اتصاف اجزاء الوجود بالعدم على هذا فالامر ظاهر وان بناه على ما ذكرنا
من ان عدم الجزء يستلزم عدم الكل لم يقدح فى ورود النقض ايضا لان مقدمات
الدليل جارية فى صورة النقض والمخالفة فى تعليل احدى المقدمات لا فى نفسها
وهذا القدر لا يضر فى النقض وبهذا يظهر ضعف ما اختاره الشارح فى كتبه
المنطقية دفعا لاعتراض لزوم اشتراط الشى بنقيضه او تقومه بالنقيضين
على تقدير اعتبار التصور الساذج فى التصديق من ان المعتبر فى التصديق
شرطا او شطرا هو ذات التصور الساذج لا مفهومه العارض لتلك الذات
فلا يرد شى من المحذورين وذلك لان المحذور فى اشتراط الشى بنقيضه او
تقومه بالنقيضين ليس الا اجتماع النقيضين وعدم الحكم اذا كان عارضا
لازما لما صدق عليه التصور فاذا اجتمع هذا المعروض مع الحكم يلزم اجتماع
عارضه اللازم معه فيعود اصل الفساد سواء كان هذا العارض جزءا او شرطا
ام لا فالجواب لم يعن ذلك الاعتراض هو الذى لم يلتفت اليه القوم على ما نقله
فى حاشية المطالع فتامل **قوله** فانه اى الموجود بل العدم ايضا المعقولات
الثانية الى آخره اشار بقوله بل العدم الى وجه تاويل افراد الضمير مع ان الظاهر
تثنيتهما لاقتضاء السياق رجوعه اليهما وههنا بحث وهو ان كون الوجود متصفا
بالعدم عند الفلاسفة انما يستقيم فى الوجود المطلق وفى الوجودات الخاصة
للممكنات واما الوجود الخاص الواجبى الذى ادعوا انه عين ذاته تعالى
فينبغى ان يكون عندهم موجودا فى الخارج بوجود هو نفسه فحينئذ نقول كيف
يستقيم عدهم الوجود المطلق من المعقولات الثانية والمعقول الثانى
كما سيأتى عبارة عما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن فى الاعيان ما يطابقه
والموجود المطلق ما يطابقه فى الاعيان عندهم وهو الوجود الواجبى
وهذا البحث اورده بعض المتاخرين وقد يجاب بان المراد من المطابق
الخارجى المنفى فى المعقولات الثانية موجود خارجى اذا جرد عن المشخصات
حصل منه فى الذهن ما يسمى معقولا ثانيا على ما سيجى فى تحقيق كلية الكلى
ومطابقته للكثيرين وبالجملة موجود خارجى يكون المعقول ذاتيا والوجود
المطلق ليس ذاتيا للموجودات الخاصة عند الفلاسفة ولهذا صرحوا بانه
مقول عليها بالتشكيك ومنه ان الشريف ذكر حواشى التجريد ان ليس فى الخارج
ما يطابق الكلية كما كان للسواد المعقول ما يطابقه فى الخارج ولا شك
ان السواد المطلق مقول بالتشكيك او عارض لجزئياته فيعلم ان المطابقة
بالمعنى الاعم فيما ذكر منفى عن المعقولات الثانية على ان افرادها المحمولة هى عليها
بالمواطاة اذا كانت موجودة فى الخارج ولا شك ان عروضها لمعروضاتها فى ضمن
تلك الافراد الموجودة حينئذ فلا يكون عروضها من المعقولات الاولى

بلغ نقابلة

الا فى الخارج

الا فى الخارج فيلزم حينئذ انتفاء الشرط الآخر والاظهر فى الجواب عن الاصل
ان مرادهم بكون وجود الواجب عينه ان يترتب على ذاته ما يترتب على
الوجود لا ان هناك ذاتا ووجودا هو عينه لانه لا يخفى على عاقل ان ما حمل عليه الوجود
المطلق بالمواطاة لا يمكن ان يكون قائما بنفسه صانعا للعالم كما ان ما صدق
عليه الضحك والمشى وغيرهما من المفهومات مواطاة لا يمكن ان يكون قائما
بنفسه وهذا ما ذكروه من ان صفات البارى تعالى عين ذاته فان الشارح
المحقق صرح فى الموقف الخامس ان مرادهم انه يترتب على ذاته ما يترتب
على ذات وصفة لا ان هناك ذاتا وصفة هى عينه قال ومرجعه اذا تحقق الى نفى الصفات
مع حصول نتائجها وثمراتها فى الذات وحدها فان قلت يلزم على هذا ان
لا يكون البارى عز وعلا موجودا عندهم تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا قلت
ان اريد عدم كون الوجود قائما به فهم يلتزمونه بلا شبهة وان اريد ان لا يترتب
عليه ما يترتب على الوجود فهذا ممنوع وقولهم الوجود المطلق محمول على وجوده
الخاص الذى هو عينه مواطاة وكذا قوله الوجود المطلق مقول بالتشكيك
على الوجود الواجبى وغيره ليس وقول على سبيل التشبيه والمجاز وهذا ما ظهر لى
من مراد الفلاسفة خذلهم الله تعالى فحينئذ يندفع عندهم ذلك البحث
لكن يرد عليهم التشخص فانهم صرحوا بانه من المعقولات الثانية مع ان
افراده وهى التشخصات الجزئية موجودة فى الخارج عندهم فليتامل ٥
قوله لا فى معروض الوجود فانه موجود فقط فيل عليه معروض الوجود
متصف بالوجود والوجود موصوف بالعدم اشتقاقا فيلزم ان يتصف معروض
الوجود ايضا بالعدم اشتقاقا لان صفة الصفة صفة فلا يصح قوله فانه
موجود فقط وجوابه ان كون صفة الصفة صفة ليس كليا بل لو سلم فانما
هو اذا كانت محمولة بالمواطاة على الصفة المحمولة على موصوفها والا فالبياض
صفة غير محمولة بالمواطاة على الحيوان متصف بانه ليس بحيوان وهذا ظاهر مع ان الحيوان لا يتصف بانه ليس بحيوان صح
جدا **قوله** انما المحال ان يتصف احدهما بالآخر مواطاة قيل هذا انما هو فى
النقيضين بالمتعارفة واما فى النقيضين بالطبيعة فيمكن ان اتصاف الشى
بنقيضه فهو كما يقال الجزئى ليس بجزئى **قوله** كما ان اجزاء الدار متصفة
بانها ليست دارا فى مطابقة التمثيل مناقشة وهو ان نظير هذا المثال لكون
الاجزاء ليست بموجودات والكلام على انها ليست بموجودات **قوله** وليس
المراد بالصفة ما يكون خارجا عن الشى الى آخره اى ليس المراد بها فى الجواب ذلك
واما فى اصل الاستدلال فلا شك ان المراد بها ذلك لان ما يحمل على الشى مطلقا
والا يكون قوله فلا تكون الصفة بتمامها صفة فاسدا اذ جواز حمل الكل على
الجزء لا فساد فيه فكيف يدعى بطلانه ثم لا يذهب عليك ان الجواب مبنى على
ان الصفة فى الاستدلال عام من دينك المذكورين فان قلت لو قال
المستدل مرادنا الخارج القائم فما يقول المجيب قلت نقول لا هذا ولا ذاك لان
الموجودات عند الشيخ ليس الوجود ولا العدم خارجا قائما لها اما العدم

فطامروا اما الوجود فلانه عينها وبهذا يظهر جواز ان يرجع الجواب المنقول بقوله
وقد نقال ابن مذهب الشيخ بلا قول بالحال **قوله** وهو تصريح باثبات
الواسطة المتقدمة القايلة بان الموجود لا يرد عليه القسمة قد صححها الشارح
في حاشية شرح التجريد وابطل توهم لزوم القول بالواسطة من هذا الكلام
فليطالع ثمة وقد اشرنا الان الى توجيه اخر ليلا يلزم الواسطة فلا تغفل ٥
قوله فلا يصح الا على راي مثبتي الاحوال قال بعض الافاضل لكن بنا في تفسيرهم
الحال بانه صفة قايمة بموجود لان الاجزا حينئذ قايمة بما قام به الذي هو الكل
ولا شي منها قايم بموجود اللهم الا ان يجاب بما اجاب به الكاتبي وانت خبير
باندفاع هذا السوال بما حققناه في تعريف الحال من ان المراد بالموجود فيه اعم
من الموجود فبل قيام هذه الصفة او معه وليس المراد الاول فقط حتى يرد
ما ذكر **قوله** لان الحد في المشهور اشارة الى ان الجزء في غير المشهور يكون
مركبا من الاجزا المحمولة قال الشيخ الرئيس في الحكمة المشرقية انه اذا تركب شي
من اجزا غير محمولة وحصل تلك الاجزا باسرها مجتمعة في العقل فلا شك انه
يحصل ماهية المركب في العقل ويكون القول الدال على تلك الاجزا حدا تاما
فعد ذكره الشارح في بحث الماهية **قوله** بل التمايز في الذهن
فان قلت التمايز الذهني يكفي في الاستدلال اذ نقول كل جزء من الاجزا
المتمايزة في الذهن اما ان يتصف بوجود معا وبعدا الى اخره غاية ما في الباب
ان اللازم في الشق الثالث تقدم الوجود على نفسه في الذهن ولا شك
في بطلانه ايضا قلت لا محذور حينئذ في الشق الثالث اذ المتردد بعد
حينئذ في الوجود الذهني للاجزا المتمايزة في الذهن لا في الوجود الخارج
لها لعدم التمايز في الخارج حتى يصح الترديد بين الاقسام الثلاثة فليكن
تلك الاجزا متصفة بالوجود في الذهن قبل وجود الوجود الذي هو الكل المركب
منه فان وجود الجزء في الذهن عبارة عن العلم به ووجود الكل فيه ايضا
عبارة عن العلم وقد تحقق الاول قبل الثاني بلا محذور اذ لا محذور في تقدم
نفس الوجود الذهني على وجوده فتدبر **قوله** بل بالعدم الى اخره
ان قلت الاجزا الذهنية يتصف احدهما بالاخر وبالكل بصدق انه يصدق ان
الناطق حيوان وانه انسان فلو اتصف اجزا الوجود بالعدم لا شك انها
اجزا ذهنية يتصف ايضا بالوجود الذي هو الكل لما قلت فيلزم اتصافها
بالوجود والعدم معا وانه اجتماع النقيضين قلت بعد تسليم ان الاختيار
ليس مبنيا على التنزل وتسليم التمايز الخارجي بين الجنس والفصل المانع
عن التصادق اتصاف الاجزا الذهنية بالكل بمعنى حمله عليها مواطاة واتصافها
بالعدم ههنا بمعنى قيامه بها وحمله عليها بالاشتقاق فاللازم ان يصدق
على تلك الاجزا انها معدومة وانها وجود ولا محذور فيه بل المحذور ان يصدق
عليها انها موجودة وانها معدومة **قوله** لجواز ان يكون من الخواص
الى اخره وذلك لان المعرفات والحجج معدات لعيضان المطلوب من المبداء

الغياص فيجوز ان يستعد الذهن بالقوى لفيضان كنه الحقيقة منه بمجرد تصور
تلك الخواص فلا يرد انه لا يمكن كون الخواص كاشفة لكنه الحقيقة مع انه لا منافاة
عقلية بينهما يودي الى الكشف **قوله** على ان هذا التقدير انما يحتاج اليه على
مذهب الفلاسفة واما عندنا فالعلم بعد النظر الصحيح بمحض خلق الله تعالى
بلا اعداد وتوليد بل بطريق جري العادة كما مر فلا امر ظاهر **قوله** بل
نقول كونه اعرف يتوقف على كونه بديهيا توضيح لمراده به المهم فان
لزوم المصادرة لا يظهر عن عبادته ظهورا تاما بخلاف عبارة الشارح لكن
فيه بحث وهو ان الاعرفية في نفس الامر يتوقف على نفس البداهة فيها
ونفس البداهة لا يتوقف على الاعرفية بل مستتبعة اياها وانما الموقوف
عليها هو العلم بالبداهة لانتفا العلم بالبداهة يتوقف على العلم بالاعرفية
اللازم في الاستدلال وبالعكس فيدور لانا نمنع توقف العلم بالاعرفية
على العلم بالبداهة على انه وجه غير ما ذكره الشارح الا ان يريد التوقف
بحسب العلم فتامل **قوله** قوله في الاستدلال على ذلك العلم ثالثا قد
نبهناك سابقا على ان هذا القول علة ثانية لاعرفية الاعم لا علة ثالثة
لاعرفية الوجود كما زعمه الشارح فيما يستفاد من ظاهر كلامه فتامل
قلنا مبني على الموجب بالذات يعني ان مراد المستدل وهو اثبات اعرفية
العام انما يتم في الموجب بالذات والا فيجوز ان يختار الملهم تيضي العلم بالخاص
ولا يختار تيضي العلم بالعام فالقول بانه ليس مبنيا على الموجب الموجوب
الفيض عن المختار ايضا بعد ارتفاع الموانع وتحقق جميع الشرايط التي من
جملتها تعلق ارادته غفول عن محصول الكلام **قوله** انما نعرض للشي
باعتبار ذلك التحقق في الموجودات واما بالنسبة الى التحقق الذهني فلا
عموم ولا خصوص الا اذا كان المركب معقولا بالكنه فالحصر بالنسبة
الى الاطلاق وبهذا يندفع ما يورد على قوله اذ لا علاقة بين الصورتين
الذهنيتين من انه يشكل بالاضافات والجزء مع الكل وذلك لان
المراد بالصورتين صورتا مطلقا مثل صورة الانسان وصورة الحيوان
سوا اخذ بالكنه او بالوجه وليس القصد الى خصوصيات الصورة ٥
قوله نعم اذا كان الاعم جزا الى اخره وقد يقال العام اكثر افرادا فيكون
الاحساس بها اوفر وفيضانه المرتب على الاستعداد والحاصل من الاحساسات
المتعلقة بجزئياته اقرب فيكون اعرف وهذا جار في الذاتي والعرضي اذا
كان افراده محسوسة **قوله** انما البديهي بعض وجوهها فيه بحث اشار
اليه الشارح في بعض مصنفاته وهو انه يلزم التسلسل في تصورات
الوجوه بل عدم امكان تعقل شي لان الوجه حقيقة من الحقايق ويمكن ان
يدفع ههنا بان مراده نفي بداهة كنه شي من الماهيات المفروضة
الوجود اذ هذا القدر يكفي في الاستدلال على كسبية تصور الوجود ولا
يلزم كون الوجه حقيقة موجودة **قوله** تتعقل بمثالها ان اراد تبعية

بالكلية صح

ليف صح

بلغ مقابلة

الشيئين صح

تصور الوجود لتصور الماهيات بالكنه فممنوع وسنده وجود الواجب
تعالى وان اراد تبعية تصور الوجود لتصورها ولو بالوجه فمسلم لكن تصورها
ببعض الوجوه بديهي بالتحقيق والاعتراف فلا يلزم كسبية تصور الوجود
قوله لان التابع للكسبي اولى بان يكون كسبيا مردود بما اشار اليه في
مباحث النظر من ان العلم بالبديهي قد يكون تابعا للكسبي منه علم العالم
بان لو هذا العلم الكسبي **قوله** اذ قد يتصور مفهوم العارض الى اخره
فيه ان العارض اذا كان اضافة او مستلزما لها لا يتصور بدون المضاف
اليه والظاهر ان الوجود من هذا القبيل فلا يتصور بدون المضاف
اليه الذي هو معروضه فالاولى ان يجاب بما ذكرنا الان او بالجواب الذي
ادعى فيه الاستدراك اذ لا استدراك على هذا التقدير فتدبر **قوله**
وقد يكون ضرورية اي بالكنه كتصور الحرارة وادعا كسبية الجميع
باطل او نقول معناه قد يكون تصور تلك الماهية المعينة بديهيا ولو
بالوجه والتصور بالوجه يكفي في المتنوعية كما اشرنا اليه فلا يرد منع بداهة
كنه شيء من المتنابق **قوله** وفيه نظر لان الماهية الى اخره انما لم يحمل
من وجه النظر كون الماهية المطلقة من المعقولات الثانية التي لا وجود لها
في الخارج فلا يكون الوجود الا تبعا للخصوصية لان الوجود الذهني يعرض لها
ولا يلزم كون المجيب من المتكلمين حتى يرد عدم قوله بالوجود الذهني ٥
لكن فيه بحث وهو ان المجيب ان لم يسلم ما ادعاه المنع من عدم كون شيء
من الماهيات المخصوصة بديهي بالكنه لم يحتج في الجواب الى القول بتبعية
الوجود للماهية المطلقة وان سلم لم يندفع هذا القول لان الماهية المطلقة
ماهية مخصوصة من الماهيات فتامل **قوله** الاول ان تصوره انما يكون
بتميزه الى اخره فان قلت هذا الدليل يدل على ان الوجود لا يتصور مطلقا
مع ان النزاع في الكنه فقط لان فالتميز لازم للمتصور بامر جزئي اما في
ما بالنسبة الى امر واما اذا كان الوجه اعم المفهومات كالامكان العام
مثلا فلا لانا نقول قد سبق ان ما لا يفيد تميز الشيء عن غيره اصلا لم يكن سببا
لتصوره قلت عدم العلم مطلقا تستلزم عدم العلم بالكنه وهو المطلوب
وكون النزاع في الكنه مطلقا فقط نعم يرد ان هذا الدليل لو تم لدل على
عدم امكان تصور الوجود بوجه من الوجوه فلا يمكن الحكم بامتناع تصوره
وغيره من الاحكام الموقوفة على تصوره المذكورة في الدليل المذكور هذا
ويمكن ان يقرر الامر الاول بان تصوره بتميزه عن غيره ومعناه انه ليس
غيره وهو يتوقف على تصور المسلوب عنه الذي هو الوجود فيلزم الدور
والجواب الاجمالي انه لو صح لزم ان لا يعقل شيء من الاشيا اصلا يعني ما ذكر
وانه سفسطة وحله ان التصور يستلزم التميز لا انه يتوقف عليه فيلزم
فيلزم لكل تصور تصديق غير التصديقين اللذين بينا لزومهما له في تحقيق
الحد المختار للعلم وهذا باطل اتفاقا وقد يجاب بان الاستلزام الاجمالي

ملعى مقابلة ممنوع

والمتفق

والمتفق عليه عدم استلزامه للتفصيلي **قوله** والجواب ان تصوره الى اخره
وايضا يتوقف تعقل السلب الخاص على تعقل السلب العام انما يتم اذا كان العام
ذاتيا للخاص وكان الخاص متصورا بالكنه قيل ولو سلم ذلك التوقف
بناء على حدوث المطلق والمقيد فتوقفه على تصوره بالكنه ممنوع بل يكفي
هنا تعقل السلب المخصوص مع تصور المطلق بوجه ما فيقال حينئذ تصور
الموجود بالكنه متوقف على تعقل السلب الخاص المتوقف على تصور السلب
المطلق بوجه ما المتوقف على تصور الوجود المطلق بوجه لا بالكنه فتغاير
الموقوف والموقوف عليه وفيه بحث لما تحققت ان التصور بالوجه ايضا
يستدعي التمييز ولو عن بعض ما عدا المتصور وان هذا الدليل يدل على ان
الوجود لا يتصور مطلقا فيلزم الدور او التسلسل في تصورات الوجود
قطعا فليتامل **قوله** ونحن لا نسلم الوجود لكن هذا المذهب خلاف
التحقيق الذهني ولو سلم فلعل الموجود في الذهن اشباح الاشيا المخالفة
لها في الحقيقة كما هو مذهب البعض لكن هذا المذهب خلاف التحقيق كما
سيأتي **قوله** فيكفي في تصوره حصوله للنفس وذلك الوجود الحاصل
للنفس قائم بها لا كقيام الاعراض بمحالها فلا يتوهم على هذا التقدير
اجتماع المثلين اصلا ولا تعدد في الوجود فضلا عن التماثل **قوله**
للوجود الجزئي فان قلت الصورة الكلية متحققة في ضمن الوجود الجزئي
فالمحذور بحاله قلت ماهية الوجود متحققة في الوجود الجزئي لا بطريق
كونها صورة وظلا لشيء بخلاف الصورة الكلية الحاصلة في النفس فلا
مماثلة اصلا **قوله** وليس قيام الوجود بالنفس كذلك يعني لو سلم ان قيام
الصورة كذلك فظاهر انه ليس قيام الوجود كذلك كما سيجيء من ان زيادة
الوجود على الماهية انما هي في الذهن فقط هكذا قيل وهو الظاهر من
عبارة الشارح ويحتمل ان يراد منع قيام الصورة بها كذلك وكذا يلزم زوجية
النفس بحصول الزوجية فيها وان يراد بقيام الاعراض بمحالها قيام موجب
اتصاف المحل بالحال لا زيادة الحال في الخارج كما لا يخفى على المتامل
وسيأتي تتمة هذا الكلام في بحث الوجود الذهني **قوله** الثانية انه
المنقسم الى فاعل ومنفعل هذا اولى مما نقله في شرح التجريد من ان الموجود
هو الفاعل والمعدوم هو المنفعل لانه مبني على ما اختاره المتقدمون من
تجويز تعريف الناقص بالاخص لان المعلول الاخير الذي هو منفعل محض
موجود وليس بفاعل والممتنعات معدومات وليس بمنفعلة على ان في اطلاق
المنفعل على المعدوم مطلقا بعدا لا يخفى **قوله** اي يصح ان يعلم ويخبر عنه
هذا التعريف للموجود المطلق المتناول للذهني والخارجي وحينئذ لا يرد عليه
المعدوم المطلق لان المعدوم المطلق لا يصح ان يعلم ويخبر عنه والا لكان موجودا
في الذهن لا معدوما واما التعريف الاول فهو للموجود الخارجي **قوله**
او ما به ينقسم الى اخره انما المرتيل وانقسام الشيء وصحة ان يعلم كما هو المناسبة

ذا

لقوله فمقال الموجود ثبوت العين لان هذين التعريفين للموجود ماخوذان
من الاحوال العارضة له باعتبار وجوده فمبدا اشتقاق المشتق المذكور
منهما لا يكون حينئذ معرفا المبدا الاشتقاق الموجود اعني الوجود كما في تعريفه
بالفاعلة الا ترى ان الموجود وان كان هو الفاعل لكن الوجود ليس هو
الفعل والتاثير بل المعرف للوجود ما به ذلك الحال المعبر عنه باللفظ المشتق
نعم قد يكون تعريف الموجود بلفظ مشتق مرادف له فح يكون مبدا اشتقاقه
معرفا المبدا اشتقاق الموجود كالثابت العين **قوله** فان الجمهور يعرفون
معنى الوجود قد يمنع كون المعنى الذي يعرفه الجمهور كنه الوجود الذي
كلامنا فيه **قوله** والفاعل موجود له اثر قيل ضعفه ظاهر لانا لا نسلم
ان معنى الفاعل موجود له اثر في العين ومعنى المنفعل موجود فيه اثر
من الغير غاية الامر انه يسلم انهما لا يكونان الا موجودين **قوله** وصحة
العلم والاخبار امكان وجود مما فيه بحث لان الامكان في قولك يمكن ان يعلم
ويخبر عنه جهة لقضية مخصوصة ليس المحمول فيها نفس الوجود فليس هذا
الامكان امكان الوجود كما سيصرح به المص في المرصد الثالث في الوجوب
والامكان والامتناع ولئن شئت فتامل في قولك زيد يصح ان يتصف
بالعمى وبهذا ايضا يندفع بيان الدور بان الامكان قد اخذ في كل من تعريفي
الموجود والمعدوم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم
وذلك لان الامكان في تعريف الموجود سلب ضرورة عدم المعلولية
والاخبار عن الموصوف وفي تعريف المعدوم بمعنى سلب ذلك السلب
ولا احتياج في شيء من التعريفين الى نسبته الى الوجود والعدم بل الى الاتصاف
تامل **قوله** وانما ذهبوا الى اخره هذا مشعر بانه جعل قوله لوجوه متعلقا
بقوله ذهب والاولى تعلقه بنفس المدعى المعبر عنه بانه مشترك وان كان
الاول اقرب لفظا **قوله** يستلزم التردد فيما يختص به قطعا سوا كان
معلوم الاختصاص او مشكوكه فالثاني لا يكون الا ما علم عدم اختصاصه
قطعا **قوله** وكذا اعتقدنا ان ذلك السلب ممكن الى اخره هذا الطريق
من الاسند لال هو المفهوم من قول المص فيزول اعتقاده مع زوال
اعتقادهما والطريق الاول اعني قوله لانا اذا جزمنا بوجود ممكن هو
المفهوم من سياق كلامه اعني قوله ولو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به
عند التردد في الخصوصيات ولهذا جمع الشارح بين المسلكين في تقرير
كلامه ثم ان المسلك الثاني اسلم اذ قد يورد على الاول ان اراد الجزم
باحد الوجودات المتخالفة الذوات قطعا فلا يجديه نفعا لان مفهوم
احدها ليس الوجود المشترك وان اراد الجزم بمعنى اخر فهو مسلم ولا يتوهم
وروده على الثاني مثل توهم وروده على الاول لان الجزم باحد الموجودات
المتخالفة انما يتاتى اذا لوحظ الخصوصيات مع الجزم بان العلة موجودة
وليس في المسلك الثاني عن فرض الجزم لخصوصية الممكن مثلا ولا شك

انه

انه لانا في هذا الجزم لا اعتقاد باحدى الخصوصيات مطلقا من غير تعيين
فالحق ان يحمل كلام المص على المسلك الثاني بان يكون معنى قوله لامتنع الجزم
به عند التردد في الخصوصيات امتناع بقا الجزم عند التردد في الحاصل
بعد الجزم بواحد من تلك الخصوصيات فيتلايم سابق كلامه مع لاحقه **قوله**
لتغير اعتقاده ايضا فيه مناقشة وهي ان عدم تغير هذا الاعتقاد متفرع
على اعتقاد اشتراك الوجود والمطلوب اشتراكه في نفس الامر وهذا انما
يثبت اذا ثبت مطابقة الاعتقاد للواقع فتامل **قوله** الوجه الثاني الى اخره
لا يقال من طرف الشيخ المنقسم الى الاقسام المذكورة هو الكون في الاعيان
ولا نسلم انه عين معنى الوجود بل لازمه الاعم ولا يلزم من اشتراك اللازم الاعم
اشتراك الملزوم لانا نقول اجتماع الفريقين صريح في ان النزاع في الوجود
المقابل للعدم وهو معنى الكون كذا في شرح المقاصد ولقايل ان يقول
سلمنا ان التقسيم لا يصح الا باعتبار الامر المشترك لكن لا نسلم ان قولنا
الوجود اما كذا واما كذا تقسيم ولا يجوز ان يكون ترديدا كقولنا العين اما
جارية واما باصرة والترديد لا يستلزم القدر المشترك **قوله** ينقسم اليهما
ابتدا اشارة الى ما اشتهر من جواز القسم اعم من المقسم من وجه كما في تقسيم الحيوان
الى الابيض والاسود ثم تقسيم كل منهما الى الفرس والحجر فلا يلزم اشتراك المقسم
بين الاقسام وبهذا يتبين ان قول الشارح وهكذا تقسيمه الى وجودات الانواع
واشخاصها مما لا بد منه اذ يورد على تقرير المص ان اللازم على تقدير
التسليم اشتراك الوجود بين الاقسام الثلاثة التي هي وجودات الواجب والجوهر
والعرض لا بين وجودات اقسام الجوهر واقسام العرض مع ان المدعى اشتراكه
بين الجميع والحق ان قوله ابتدا لظهور الاشتراك الثاني بين الاقسام الاولية
لا لان وجوب الاشتراك فيها فقط لان دليله اعني قوله لا في حقيقة التقسيم
ضم مختص الى مشترك يفيد اشتراكه بين الاقسام مطلقا وذلك لان الاقسام
في المثال المذكور على هذا هو الحيوان الابيض لا الابيض مطلقا فلا ينقسم
الى الفرس والحجر ومما نقال من انه قد يكون بين المقسم والقسم عموم من وجه
فذلك غلط نشا من اشتباه القسم بقيده وقد يتوهم ان الاحتياج الى الضميمة
الشارح باق على هذا التقدير ايضا لان مقصود المورد انه لا يلزم من قسمة
الوجود الى وجودات الواجب والجوهر والعرض اشتراكه بين جميع افراد
الجوهر وافراد العرض لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كما
في مثال الحيوان والابيض وان كان نفس القسم اخص مطلقا وانت خبير
بان هذا انما يرد اذا اسلم ان المنقسم الى وجودات افراد الجوهر والعرض قيد
القسم لا نفسه كما في تقسيم الابيض الى الانسان والفرس **قوله** الثالث
ان العدم مفهوم واحد قد يقال لو سلم ان مفهوم العدم هو سلب واحد
لا تعدد فيه اصلا لا اصالة ولا تبعا لتم المقصود به ضرورة ان رفع المتعدد
متعدد في الجملة ولم يحتج الى انضمام بطلان الحصر فانه قلت اتحاد مفهوم

العدد لا يمنع تحقق الحصر العقلي بين الوجود الخاص والعدم الخاص بمعنى
سلب ذلك الوجود فانه لا واسطة بين كون الشئ موجودا و لا يكون موجودا
سوآ كان السلب معنى واحدا مشتركا بين افراده او كان كل سلب جزئيا حقيقيا
لا اشتراك له مع ساير السلوب الا بحسب اللفظة قلت مراد المستدل
باتحاد مفهوم العدم نفي العدمات الخاصة بنا على ان انتفا التمايز بين الاعدام
لا بمجرد تحقق مفهوم مشترك مع الاعتراف بتحقق افراد ذلك المفهوم فكيف
يقال ذلك الاتحاد لا يمنع الحصر العقلي بين الوجود الخاص والعدم الخاص
مع انه لا عدم خاصا حينئذ وحاصل الجواب الا انى منع هذا الاتحاد نعم
ظاهر قوله فكذا مقابله اعنى الوجود يابى عن حمل الاتحاد على المعنى المذكور
اذ لا بنا المستدل لتحقق الموجودات الخاصة لكن التشبيه في مجرد تحقق
المفهوم الواحد العام للموصوفات لا في الاتحاد فكانه قال ليس للعدم
الا مفهوما واحدا فينبغي ان يتحقق للوجود مفهوم واحد عام والا لم يتحقق
الحصر العقلي وبهذا التقرير يظهر ان مناط الاستدلال اتحاد مفهوم
العدم فلا عبرة بما يقال لا دخل له في الاستدلال نعم الانسب بما
ذكرنا ان يحذف لفظ بالذات في قوله اذ لا تمايز فيه بالذات الا انه
حمل انتفا التمايز بالذات دليلا على انتفا التعدد مطلقا وان كان
مردودا بما اشرنا اليه في الجواب قوله لجواز ان يكون موجودا بوجود
الى اخره فان قلت كون الشئ موجودا بوجود غيره مح فكل شئ اما ان
يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا اصلا فلا يبطل
الانحصار العقلي قلنا الحصر العقلي ما يجزم به العقل بمجرد النظر
اليه ولا شك انه هنا مقدمة اجنبية هي امتناع وجود الشئ بوجود
غيره واعلم ان ادعا الحصر في قولنا الشئ اما ان يكون موجودا بوجود
خاص او لا يكون موجودا اصلا ولو بواسطة مقدمة اجنبية يشكل
بالهيولى فانه قد تكون موجودة بوجود خاص تارة وبوجودين اخرى
فتامل جوابه قوله قلنا كان الحصر بملاحظة اللفظ الى اخره رد
عليه بعض الافاضل لجواز ان يكون الحصر بملاحظة اخذ تلك المعاني
المختلفة من غير ملاحظة لفظ الوجود الذى يطلق عليها فان هذا
المفهوم شامل للجميع وغير مناف للاشتراك اللفظي وجوابه ان الكلام
في التقسيم الذي وقع فيه التعبير بلفظ الوجود مرادا به معناه الحقيقي
اذ الكلام في الحصر المستفاد من قولنا الشئ اما ان يكون موجودا او معدوما
فلا اشكال اصلا قوله ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصرا
عقليا رد عليه بان الحصر العقلي هو ما لوجود النظر اليه يجزم العقل وهناك
جزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشئ لا يكون موجودا بوجود
غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا
زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قوله ليس موجودا بوجوده الخاص

بل كان احص منه فانه اذا وجد زيد بوجود اخر صدق انه ليس موجودا
بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم
بالانحصار في قولنا الشئ اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجودا
بوجوده الخاص فلا يجزم بالانحصار في قولنا الشئ اما موجودا بوجوده الخاص — معدوما بعدمه
واما ليس موجودا بوجوده الخاص الا بملاحظة تلك المقدمة الاجنبية
فلا يكون الحصر عقليا وفيه بحث لان الحصر العقلي ما يجزم العقل فيه بالانحصار
بمجرد تصور الطرفين كما هو حقهما واما اذا لم يتصور احق تصورهما فعدم
الجزم لا يخل بالانحصار العقلي كما هو شان جميع الاوليات ثم ان خصوص العدم
ليس الا بخصوص المضاف اليه وهو الوجود الخاص فح لا نسلم انه اذا وجد
زيد بوجود اخر او عدم بعدم اخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص
وكذب انه معدوم بعدمه الخاص غاية ما في الباب انه لزم من هذا
المحال المفروض ان يعدم زيد بعدم خاص وهو سلب وجوده الخاص ثم
ويوجد بوجود خاص غير ما اضيف اليه هذا العدم او يعدم بعدمين
خاصين وبالجملة لا شك ان تقدير تعدد الوجودات الخاصة والعدمات
الخاصة ان لكل وجود جزئي سلبا متعلقا به خاصا فالجواب ان الحصر
بين الوجود الجزئي وسلبه المعبر عنه بالعدم الخاص عقلي وهذا كلام
حق لا غبار عليه لا يقال الحصر الذي ادعى عقليته هو الذي احد طرفيه
كون الشئ ليس له وجود البتة فالحصر العقلي فيما يكون احد طرفيه
العدم الخاص بمعزل عما فيه المستدل لانا نقول فالخصم لو سلم تحقق
الحصر العقلي حينئذ كيف وتحققه فيما يكون احد طرفيه ما ذكرته موقوف
على ثبوت الوجود المطلق نحن لم لا يسلمه لا يسلمه نعم المتفق عليه تحققه
بين الموجود والمعدوم واما ان العدم فيه مفهوم واحد فهو مستدل عليه
بعدم التمايز في الاعدام ولذا اجيب عنه بثبوت التمايز بالاضافة الى
الوجودات قلنا ما فيه حق التامل قوله وتقود قضية الماهية والتشخص
وايضا دعوى الضرورة في محل النزاع لا تسمع قوله لاستحالة ان ينطبق
الدليل الواحد الى اخره فان قلت الانطباق بالفعل وان كان مستحيلا
لكن الانطباق بالقوة غير مستحيل بان يورد دليل يمكن ايراده في غير
ما اورده فيه ايضا فيكفى بذلك الايراد ونظيره ما صرح به الشارح في اوايل
شرح المفتاح من انه اذا تبين حال جزئي بوجه علم جريانه في جميع الجزئيات
على سوانت القاعدة الكلية بلا اشتباه وسمى تصوير البرهان الكلي في
مقام الجزئي باتساعه قلت ما ذكرته من الاكتفا بنا على العلم بجريانه في
ساير الجزئيات وانه بعد تصور امر شامل ايضا قوله وقد حكم على ذلك
المعنى الى اخره الظاهر انه جعل نفس المفهوم الكلي بعضا من الافراد
وعمم الحكم على جميع الافراد ولا يكفى ان يقال فلا بد من ان يتصور معنا واحدا
متنا ولا للموجودات هو المسمى بالوجود المشترك قوله بحكم ايجابي صادق

اي في زعم المستدل **قوله** بل يقتضي بصوره لا يخلو عن مخالفة لما ذكر في المنطق من ان الجزئي الحقيقي يمتنع فرض اشتراكه فليتامل **قوله** الوجه السادس الى اخره فيه بحث لان الواجب ما يجب له وجود ما والممكن ما لا يجب له الوجود اصلا فالامتياز ظاهر بلا اشكال الا ان يرجع الى ان هذه القسمة ايضا عقلية والحصر فيما ذكرته بملاحظة اللفظ واوضاعه **قوله** وكون الشيء الواحد له وجودان الى اخره قيل يفهم منه ابطال الفعلية اعني ان يكون للشيء وجودان بالفعل والفعلية اخص من الامكان الذي يكفي فيه جريان الوجه السادس ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم واجيب اولا بتقدير المضاف اي جواز كون الشيء الواحد او امكانه وثانيا بان الممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه محال وبديهة العقل شاهدة ببطلان وقوعه فالامكان باطل ايضا **قوله** وزايدين عليها فيه منا قشة لفظية وهي ان في قوله وان كان نفس الحقيقة تدحيص نفيدان ما وقع موقع الجزا وهو معلومية انتفا الوجودين لشيء اولى باللزوم لنقيض الشرط اعني كون الوجود نفس الحقيقة والمقصود في مثله بيان ان الجزا لازم الوجود على كل تقدير لان الشرط المذكور في الكلام اذا استبعد استلزامه للجزا ويكون نقيضه اولى بذلك الاستلزام مع تحقق استلزامه بالفعل لزم استمرار وجود الجزا على تقدير وجود الشرط وعدمه كما في قوله لو اهنتني لاهنت عليك فح يرد على عبارة المصنف ان نفس الشرط ههنا اولى باستلزام ذلك الجزا وهو ظاهر وان غمض عن حديث الاولوية بنا على الاستعمال الشايع في تراكيب المص فلا اقل من لزوم تحقق احتمال اخر غير الشرط المذكور يتحقق الجزا عليه ايضا فح لا معنى لضم الشارح قوله او زايد اعليها اللهم الا ان يقال ذلك الاحتمال هو الجزئية والاوضح في العبارة سواء كان نفس الحقيقة او زايدا عليها نزان قوله وان كان زايدين عليها مما لا يحتاج اليه لان قوله وان تكون موجودة بوجودين ناظرا الى قوله نفس الحقيقة فتامل **قوله** ولهذا لسخافته الى اخره وجه السخافة ان الادلة عامة **قوله** ان نفس الحقيقة الى اخره قيل فعلى هذا يلزم استغنا الممكن عن الفاعل اذ لا يمكن افادة الوجود الخارجي لانه عين الماهية وهي نفسها لا يمكن جعلها واما الوجود الذهني فعلى تقدير القول به يحتاج الى المنفعل لا الى الفاعل وجوابه على تقدير ان يكون مراد الشيخ ما سيحققه المص ظاهر واما اذا حمل على ظاهره فيمكن ان يستفاد من جواب الوجه الاول الدال على الزيادة في الممكن على ان حصر احتياج الوجود الذهني الى المنفعل كما سيصرح به في بحث ان الماهية هل هي مجعولة **قوله** مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها فيه بحث لان قيد الحيثية اذا فسر بهذا لم يظهر قوله فكانت معدومة لان العدم خارج عنها كالوجود فاذا قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها

لم يترجح

لم يترجح اتصافه بالعدم على اتصافه بالوجود فالاولى ان يقال في تفسيرها مع قطع النظر عن انضمام الوجود اليها ويمكن ان يندفع بان التفسير المذكور بنا على ما هو المتبادر من قوله من حيث هي واما قوله فكانت معدومة فالذاتي وبنا على انتفا الواسطة ومثله كثير ومما ذكرته حاصل الجواب الذي ذكره **قوله** بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود الاضراب متعلق بتينك العبارتين معا بالثاني فقط وفيه اشارة الى الجواب عما يعود اليه المستدل ويقول عروضه للماهية اما حال كونها موجودة فيلزم تحصيل الحاصل او حال كونها معدومة فيلزم اجتماع النقيضين **قوله** ومع امتناعه اي مع امتناع التسلسل اللازم المعروض من نفسه لا شيا من ادلة ابطاله واستلزامه انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين يلزم عدمه على تقدير فرض وجوده وفيه المطلوب كما حققه الشارح فهذا كلام معقول في صناعة المناظرة ولا يرد عليه نظر شارح المقاصد حيث قال وفيه نظر لانا لا نسلم على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يمكن وراءه وجود بل كل جميع فرضت عروضها بواسطة وجود اخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتها الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود اخر نعم يمكن ان يناقش في قوله وذلك الوجود لا يكون زايدا الى اخره بمنع ذلك مستندا بجواز استلزام الحج للحج كما هو المشهور فليتامل **قوله** ولقايل ان يقول الى اخره قيل اذا كان الفارق هو الضرورة الفعلية ايضا لم تكن من قبيل التخصيص المذكور **قوله** بل الصواب ان يقال الى اخره فان قلت على هذا بطل الفرق الذي ذكروه بين السالبة والموجبة بان السالبة لا تقتضي وجود الموضوع بخلاف الموجبة لدلالته على ذلك المحمول في الموجبة اذا لم يكن موجودا خارجيا لا يقتضي وجود الموضوع قلت المنفي ههنا في المال هو الثبات الخارجي المقتضي لتقدم الوجود الخارجي والمدعي في الموجبة هو اقتضا وجود الموضوع حال اعتبار الحكم مطلقا فلا منافاة قال بعض المحققين الظاهر ان مراده ان الصواب في جواب دليل الشيخ ان يقال كذا وليس بصحيح لان هذا عين مذهب الشيخ وهو ان الوجود ليس زايدا في الخارج بل في العقل اذ لو كان زايدا في الخارج لزم المحالات وقد سلم هذا فكيف يكون جوابا عنه وهذا يوافق ما في شرح حكمة العين من ان النزاع في زيادته بحسب الخارج لكن قال الشارح في حواشيه الظاهر ان النزاع في كونه زايدا في نفس الامر وبحسب الذهن لا بحسب الخارج وبهذا صرح افضل المحققين في تجريده حيث قال فزيادته في التصور **قوله** لا بمعنى انه موجود في الخارج فيه ان الوجود وان لم يكن موجودا في الخارج الا انه له ثبوتا للموجودات في نفس الامر ولا شك ان ثبوت شيء لشيء في نفس الامر فرع ثبوت المثبت له فيها عندهم فيلزم التسلسل في الثبوتات في نفس الامر فتامل **قوله**

واعترض بان هذين الوجهين الى اخره وايضا الزم من الوجه الثاني ان يكون
وجود واحد عين الماهية لا الكل وقد يجاب عن الاعتراض بان مقصود
المعلل ابطال مذهب الخصم اعني مدعي الزيادة وقد حصل وانت خبير بان
سياق كلام المص ههنا يدل على ان مقصوده اثبات العينية وهو مدار الاعتراض
قوله وقد يكون وجود الوجود نفسه واما ما يتوهم من انه قد يكون
وجود الوجود عدميا فان افراد طبيعة واحدة لا يلزم كون كلها وجودية
كما سياتي فلا يلزم النس فلا وجه له ههنا لان الدليل المذكور على تقدير
صحته يدل على وجود جميع افراد الوجود كما لا يخفى قوله واما الوجود فهو
موجود بنفسه فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى ما
يكون تحققه بنفسه قلنا لم فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى
ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل للشي
اما من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه
الى وجود اخر يقوم بنفسه بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد تاثير
الفاعل بوجود يقوم عقلا مثل قولهم الوجود موجود بنفسه كما ان الضوء مضي
بنفسه ليس شيء اذ من البديهي انه يمتنع اتصاف الشي بنفسه حقيقة
فان الوجود في الخارج وجود فيه لا موجود فيه والضوء ضوء في نفسه لا
مضي وهذا كما ان السواد سواد في نفسه لا اسود والحركة حركة في
نفسها لا متحركة ولم يصح ان يقال كل شي سوى السواد فهو اسود بالسواد
والسواد اسود بنفسه وبالجملة كل من يتصور معنى الموصوف والصفة
والاتصاف لا يشتبه عليه امتناع اتصاف الشي بنفسه حقيقة
قوله مذهب الحكما انه نفس ماهية الواجب سياتي ان نفس
الماهية عندهم هو الوجود الخاص لا المطلق فلا يلزم من كون المطلق
عندهم معقولا ثانيا عدم الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا قال
الاستاذ المحقق يرد عليه ان مطلق الوجود بديهي التصور كما اعترفوا به
وزادوا لتوضيحه وجوها فلا يخفى مفهومه على عاقل وكل من يلاحظ حقيقة
هذا المفهوم يعلمه بداهة انه لا يصدق على شي قايم بنفسه بان يحمل
عليه مواطاة اذ معناه التحقق والكون وهذا يقتضي البتة ان يكون
قايما بشي ولا يعقل قيامه بنفسه فكيف يقال ان ذات الله تعالى فرد
من هذا المفهوم قايم بنفسه بل مفهوم مقيم بغيره وقد اشرت في المقصد
الاول من هذا المرصد الى ان قولهم بعينية الوجود كقولهم بعينية الصفات
وان مرادهم بدما ذا فلا يرد ما ذكره الاستاذ الاعلى ظاهر كلامهم
فليتذكر قوله ليس المراد انه الى اخره بمعنى امكانه هو امكان ثبوته
لموصوفه بمعنى انه لا يكفي ذاته في ثبوته لموصوفه قوله فاتصاف
الماهية بها لا بد له من علة قال الاستاذ المحقق اتصاف ماهيته
تعالى بالوجود قديم اي لا اول له وسيجي ان التاثير في القديم غير ممكن

وان علة الاحتياج الى المؤثر هي الحدوث نعم ماهيته تعالى علة لوجوده بمعنى
كونها مستلزمة ومقتضية له لكن مستلزم الشي ومقتضيه لا يجب ان يكون
مقدما عليه بالوجود وهذا كما يحكمون بوقوع فرعية ان تقتضي ماهيته
تعينا فتكون منحصرة في فرد ولا شك ان تلك الماهية ليست متقدمة على تعينها
بالوجود بل بالذات فقط وانت خبير بان كون علة الاحتياج هي الحدوث
انما هو في غير الصفات كما صرح به في شرح المقاصد كيف ولو لم تستند
الصفات الزائدة الى الذات لزم تعدد الواجب نعم فيه شائبة التخصيص
من الاحكام العقلية كما لا يخفى وقد يقال اتصاف شي بامر اذا كان ممكنا
لم يكن بد من علة تجعل ذلك الشي متصفا به واتصاف ذات الواجب تعالى
بالوجود واجب فلا احتياج الى العلة التي شانها ترجيح احد المتساويين
على الاخر نعم لو ثبت وجود وجوده الخاص لاحتاج الى علة موجدة له وقد
لا نسلم ذلك لجواز كونه من المعقولات الثانية كما قيل لا بد لنفيه من
دليل ورد بان هذا انما يتم اذا كان الاتصاف واجبا بالنظر الى نفسه
وليس كذلك اذ ليس جزم الاتصاف مما يتصور ان يستغني عما عداه بالكلية
حتى يكون واجبا بالنظر الى نفسه ضرورة احتياجه الى موصوفه فهو من
حيث هو هو لا يكون الا جايز الحصول واللاحصول له فلا بد من ترجيح احد
جانبي حصوله ولا حصوله من مرجح اما بالذات او غيره ويلزم احد المحذورين
قوله واما ان يتقدمها عليه بالوجود فنسلم قيل عليه اذا جوزنا ان يوثر
ماهيته تعالى قبل الوجود في وجود نفسها جاز ان يوثر قبل وجودها
في وجود العالم وحينئذ لا يمكن الاستدلال بوجود الاثار على وجود
المؤثر واجيب بان ضرورة العقل فارقة بينهما فانا نعلم بالضرورة ان الشي
ما لم يوجد لا يكون سببا لوجود غيره بخلاف ما اذا كان سببا لوجود نفسه
قوله قابلة للوجود غير ذكر فيه بحث لانه ان اريد انها قابلة للوجود
في العقل فلا نسلم انها ليست متقدمة بالوجود بل متقدمة بالوجود العقلي
ضرورة ان الماهية تتحقق في العقل ولا تتغير بالوجود الخارجي لها
وان اريد انها قابلة له في الخارج فلا نسلم ذلك وانما تكون قابلة له لو
كان للماهية وجود اخر كذا في المحاكمات فتامل قوله وكلامنا فيها اي
في العلة الخارجية لان الوجود الخارجي وان لم يكن موجودا خارجيا
الا ان اتصاف الماهية في نفس الامر وصيرورتها بذلك موجودا في
الخارج يحتاج الى الفاعل الخارجي قطعا بخلاف الاتصاف بالحيثية المذكورة
فظهر الفرق بينهما وان اشترك كل منهما مع الاخر في انه ليس موجودا خارجيا
وانما اقتصر الشارح في بيان انتفاء احتياج الحيثية الى العلة الخارجية على
نفي وجودها في الخارج مع انه يحتاج الى بيان ان الاتصاف بها ايضا لا احتياج
الى تلك العلة لان القابل يجعل نفس الحيثية معلولة للجزء اذ هو اللازم
لكونها من عوارضه كما لا يخفى قوله لا يناسب هذا التوجيه لان الحيثية

على هذا التوجيه ليست عين التقدم كما يدل عليه قول المص فهذه الحيثية
هي التقدم كيف وكونها نفس التاخر اقرب على هذا التوجيه من كونها نفس
التقدم كما لا يخفى **قوله** اجاب الحكما تدسبق الاشارة الى ما قيل عليه من انا
لا نسلم ان المفيد بوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة
ههنا سوى ان تلك الماهية تقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها بالوجود
عليه ضرورة امتناع تحصيل الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد
لوجود غيره فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مفيدا
الوجود ومن ههنا نستدل بالعالم على وجود الصانع **قوله** بلا اعتبار وجود
ولا عدم اي بلا اعتبار وجود مخصوصة وعدم مخصوصة فيصح قوله والا
لا امتنع الى اخره فان قلت يجوز ان تقومه باعتبار واحد من الامرين
الوجود والعدم فلا بنا في الجزم المذكور التردد في احدهما قلت
ذكر العدم استطرادي لان التقوم انما يتوهم باعتبار الوجود لا غير وهو
المقصود بالنفي **قوله** بل كانت تابي العدم من حيث هي هي ايضا اي مثل
الماهية الواجبة او مثل الماخوذ مع الوجود **قوله** فلا نسلم انها لو
كانت نفس الوجود لما قلته خلاصة الجواب ان ليس المراد بالقبول ههنا
القبول الحقيقي الذي تقتضي اجتماع القابل مع المقبول بل المجازي **قوله**
فانه نفس التعقل والتصور المراد بالتعقل والتصور ههنا نفس حصول
صورة الشيء في العقل ولو مسامحة لما صرح المحققون بانه للصورة الحاصلة
فلا يرد ان التصور والتعقل موجود ذهني لا وجود ذهني **قوله** على وجه
لا يشك فيه المراد نفي الاستلزام مطلقا والتقييد بقوله على وجه لا يشك
فيه لاقتضا سياق الكلام للاشارة الى تحقق الاستلزام في الجملة تكن
فيه بحث وهو ان سياق كلامه تقتضي انه يجوز الشعور بشيء مع الشك
في الشعور بذلك الشعور في الالهيات ان من علم شيا والتفت علم بمجرد
التفاته انه يعلم واليه اشار الشارح في مباحث العلم من موقف الاعراض
ولا شبهة في ان الشك لا يتصور بدون الالتفات فالظاهر انهما
لا يجتمعان في الشعور بالشعور ويمكن ان يدفع بانه كلام على السند
فتامل **قوله** وايضا فالماهية تغيير للدليل بعد التسليم **قوله**
اذا لم تكن معقولة لاحد الى اخره فيه ان علينا البرهان الدال على الوجود الذهني
دل على ثبوت وجود مغاير لوجود ذات عينية واما انه في انفسنا فلا
لجواز ان يكون في المبادي العالية ويكون التفات نفوسنا اليها ههنا كـ
كافيا في الحكم عليها وحينئذ يكون فرض عدم معقوليتها المستلزم لخلوها
عن الوجود الذهني مجرد فرض المحال لكونها معقولة لتلك المبادي العالية
بالاشيا علما حضوريا واليه يحمل كلام المص في اخر المقصد السادس من
مقاصد العلم وان كان علمها بها علما حضوريا لا يكون معلوما بها موجودات
ذهنية لان معنى العلم الحضوري ان يكون نفس المعلوم حاضرا عند العالم

غير

غير غايب عنه ومعنى الوجود الذهني هو الارتسام الظلي ويؤيده انهم جعلوا
علم الله تعالى بجميع المفهومات موجودة او معدومة علما حضوريا فلو استلزم
الوجود الذهني للزم ان يكون جميع الاشيا ثابتا في ذات الباري ثبوتا
ذهنيا فيلزم الكثرة في ذاته واكثر الفلاسفة لا يقولون به وهو مقتضى
اصولهم وان قال به ابو علي في اشاراته ولو سلم ان علمها حصولي البتة
فتلك المبادي لا تعلم الجزئيات المتشكلة المحتاجة في الادراك الى الالات
الجسمانية كما هو مقتضى اصولهم فاذا لم تعقلها ايضا خلا عن الوجود
الذهني قطعا فان قلت هذا انما يفيد زيادة الوجود الذهني في
بعض الماهيات وهو الجزئيات المتشكلة مثلا والمدعى هو الزيادة في
الكل هذا وارد في الخارجي ايضا كما سيذكره الشارح فلا تفاوت بينهما
والمقصود اثبات زيادة الوجود الذهني على نحو زيادة الخارجي وان اورد
على دليل كل منهما انه لا يثبت الايجاب الكلي الذي هو المدعى اللهم الا
ان يقال العقول العشرة وان لم تكن مدركة للجزئيات المادية الا ان
النفس الكلية المتعلقة بالفلك التاسع مثلا تدرك جميع الكليات لانطباعها
فيها وتدرك ايضا جميع الجزئيات بانطباعها في الاتها التي هي النفس المنطبعة
في جرم الفلك التاسع بقي ههنا بحث اخر وهو ان من يقول ان الوجود عين
الماهية يقول الوجود الخارجي عين الماهية الخارجية والوجود الذهنية
عين الماهية الذهنية فلا معنى لان يقال في رده الماهية الخارجية
خالية عن الوجود الذهني والماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود
الخارجي وجوابه يظهر من ملاحظة معنى العينية وان الموجود في الذهن
نفس الماهية الخارجية فتامل **قوله** ويتوجه عليه انا لا نسلم الى اخره
اي لا نسلم ان حصول نفس الماهية فيه من الادراك وطريق التطبيق او
الحاصل صور الماهيات لا نفسها وفيه تامل فان الكلام على تقدير ثبوت
الوجود الذهني وحينئذ لا معنى لهذا المنع عند التحقيق فتدبر **قوله**
لا لانسياق ان كل وجود ذهني زايد عليها والتمسك بعدم القايل بالفصل
انما يفيد الزام الخصم لا اليقين مع ان المسالة من المطالب التي يطلب
فيها اليقين **قوله** لما افاد حمله عليها فيه بحث لجواز ان يكون افادته
باعتبار ان معنى السواد موجود انه ليس بمرتفع عليها مر ان معناه
عدم الماهية على تقدير عينية الوجود لها ارتفاعها بالكلية واما القول
بان نسبة الشيء الى نفسه بالاشتقاق مفيد بل هو محث للعقلا فان النسبة
بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للارا فقد ذكرنا في مباحث شبهة
القادحين في البديهيات انه فاعه وكيف لا والمغايرة والاعتبارية ان كفت
في نسبة الشيء الى نفسه بلفظ ذو كان صحة الحمل مبنيا عليها كان الحال
عدم الافادة مكابرة اذ لا فايدة في اعتبار المغايرة بين الشيء ونفسه
وحمله على نفسه بواسطة ذو وان لم يكن كما هو الظاهر اذ التغاير الاعتباري

لا يكفي في كل نسبة كما هو في كون شي على فوق شي وامثاله والنسبة بين الشي
ونفسه بالصاحبية والانضمام من هذا القبيل فهذا الكلام ليس بصحيح
مضللا عن الافادة قوله الرابع الى اخره لو تم دل على زيادة الوجود
المطلق دون الخاص قوله وكذا الثاني اذ لو كان الى اخره فان قلت
هل يجوز الاستدلال على بطلانه بان يقال ايضا الوجود معقول ثان
وجزء الموجودات موجود البتة قلت لا لان المقصود بالابطال الجزئية
الوجود من الماهيات والماهيات الكلية اعتبارات ذهنية ينتزعها
العقل من الامور الموجودة اعني الاشخاص على ما هو التحقيق وفيه نظر
قوله فلها فصول اخر لم ينقل او اجزاء مختصة اكتفاء بذكره سابقا
قوله لابد من الانتهاء الى البسيط فان قلت كيف الانتهاء اليه
والحال ان الغرض عينية الوجود للموجودات قلت المراد من هذا
الغرض يستلزم عدمه وان اشد استحالة قوله فلا يكون جزءا
للجوهر قد يمنع ذلك بتجويز كون الجوهر مركبا من جوهر وعرض كما
هو في السرير على ان اللازم هو الزيادة في البعض والمدعى انه زائد
في الكل قوله والتحقيق ان هذه الوجوه الى اخره اما غير الوجه الاول
فظاهر واما الوجه الاول فلانه مثل ان يقال الاب ليس غيره زيدا لان
الاب يمتنع ان يكون لا ابا وزيد قد يكون لا ابا ولا يخفى ان يقبل
المنازعة تحت المفهوم والحق ان خلاصة الوجه الاول هو ان ذات الماهية
تقبل العدم فلو كان الوجود نفسها او جزءها لما كان كذلك فيفيد التغاير
بين الذاتين فتامل قوله حتى يمكن قيامها الى اخره اي كقيام العرض
بمحله والا فمطلق القيام الخارجي لا يقتضي تحقق هوية القائم بل يقتضي
هوية المقوم به قوله حتى يكون ما صدق عليه احدهما الى اخره فيه
في تفريع هذا على اتحاد الهويتين بحث اذ قد يتحد الماصدق بلا اتحاد
الهوية كما في حمل العدميات مثل زيد اعمى وصريح كلام المص يدل على
اتحاد الماصدقات لا الهويات اذ لم يصرح باتحاد الهويتين بل بنفي تمايز
الهويتين وانتفاؤه قد يكون بانعدام هوية احدهما وجوابه ان سياق
كلام المص يدل على انه استدل على اتحاد الماصدق بانتفاء تمايز الهويتين
بناء على استلزامه المحذورات او انه اراد باتحاد الماصدق اتحاد الهوية
والا لكان دعوى اتحاد الماصدق خاليا عن الدليل مع ان مقصوده
اثبات هذا الاتحاد فخلاصة البحث وروده على الثاني وعلى الاول
اذ انتفاء تمايز الهويتين لا يستلزم اتحادهما حتى يلزم اتحاد الماصدق
نعم قد يتحد الماصدق بلا اتحاد الهوية كما عرفت لكن الكلام ههنا في لزوم
ذلك الاتحاد دون القطع به فليتامل قوله لكان محمولا على تلك الذات
مواطاة فيه بحث لان الاتحاد في الوجود ليس حقيقة الحمل ولا يكفي
فيه ذلك والا لجاز حمل الجزئي الحقيقي على الكلي كما جاز العكس اذ الاتحاد متحقق

الطرفين

الطرفين مع انه لا يقول به فالشرطية ممنوعة اللهم الا ان يصرح بحصر
موانع الحمل وبين انتفاءها ههنا قوله وايضا لم يكن لاحد شك قيل لم لا يجوز
ان يكون الشك لخفاء في اتحاد الذاتين قوله ولا يذهب عليك ان اعتراض
على المص بان ما ذكره الشارح ههنا ينافي ما ادعاه فكيف اورده تقوية لكلامه قوله
راجع الى الوجود الذهني قيل فيه نظر لانه لا نزاع للقائلين بنفي الوجود
الذهني في تعقل الكليات والاعتبارات والممتنعات والمعدومات ومغايرة
بعضها لبعض تحت المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بحصول شي في العقل
وفي اقتضاء الثبوت في الجملة فلا يتجه لهم بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير
بين الوجود والماهية في التصور بان يكون المفهوم من احدهما عين المفهوم
من الاخر غاية الامر انهم لا يقولوا بان الوجود زائد في العقل بل يقولوا
بان الوجود زائد عقلا وفي التعقل ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنفي
الوجود الذهني على ان الوجود زائد على الماهية بالمعنى الاول قوله
زائد على الماهية في الواجب قيل لو كان للواجب تعالى ماهية ووجود
لكان مبدا الكل اثنين وكل اثنين يحتاج الى واحد هو مبدا الاثنين
والمحتاج الى المبدا لا يكون مبدا للكل فان قلت الماهية موصوفة
بالوجود فهي لتقدمها متعينة للمبدا قلت الماهية على تقدير تقدمها
على الوجود ولا تكون موجودة فاذن يكون مبدا الموجودات غير موجودة
وهو محال ويمكن ان يقال تقدم الماهية على الوجود بحسب الذات لا يقدح
في كونها مبدا للممكنات على ان الزيادة بحسب العقل كما حققه الشارح
في حواشي التجريد فليس في الخارج الا شي واحد هو مبدا للممكنات فتامل
قوله فتجرده عن الماهية اي عن مقارنة الماهية والعروض لها
قوله او عدميا اشارة الى دفع ما يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضي
المقارنة قوله اي شرط يمكن اجتماعه الى اخره هذا تفسير للشرط المذكور
على النسختين وفيه رفع لما يقال يجوز ان يكون الشرط ممتنعا اجتماعه
مع الوجود في الممكن فان قلت لا نسلم الامكان لجواز ان يكون تشخصات
الوجود الممكنة مانعة قلت المراد هو الامكان بالنظر الى ذاته
وماهيته قوله بان النزاع ليس في الوجود المشترك فان قلت اذا كان
الوجود المطلق زائدا فيما بدا انه تعالى كان ممكنا محتاجا الى علة فيلزم
المحذور اللازم على تقدير زيادة الوجود الخاص قلت لا محذور
لان ذاته تعالى عندهم وجود خاص يقتضي بنفسه انضمامه بعارض الذي
هو الوجود المطلق فيلزم حينئذ تقوم ذاته بالوجود الذي هو نفسه
على انضمامه بالوجود الذي هو عارضه فلا يلزم تقدم الشي على نفسه ولا
وجوده بوجودين قوله واما حصته من مفهوم الكون في الاعيان الخ
معنى الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما لا
ما صدق هو عليه من الوجودات المتخالفة فكما لا نزاع لهم في زيادة مفهوم

الكون فكذا في الحصة وبالجملة الحصص افراد اعتبارية للوجود المطلق والموجودات
الخاصة افراد حقيقية له **قوله** فان الوجود مقول بالتشكيك الى اخره قال
الشارح في حواشي المطالع الوجود في الواجب اتم لانه مقتضى ذاته واثبت
لاستحالة زواله نظرا الى ذاته واقوى لكثرة اثاره فالوجود مقول عليه وعلى
الممكن بالتشكيك وقد يجعل الاقوى راجعا الى الاتم الاثبت ويجعل كثرة الاثار
وكمالها لاجل الاعلى الشدة وقد يناقش في التعليل بان الحرارة مقتضى
الصورة الهوائية مع ان كثيرا من الاجسام اتم في الحرارة منه والارتفاع
مقتضى النفس الانسانية وكثير من الاشيا اتم من الارتفاع منها
فتامل **قوله** فيكون عارضا الى اخره قيل لا احتياج هنا الى ذكر ان المقول
بالتشكيك عارض بل القول بانه مشكك فيجوز اختلاف مقتضياته كالنور
والحرارة كاف في تمام الاعتراض فتامل **قوله** كما اشتهر فيما بينهم اشارة
الى ضعفه كما حققه في حواشي التجريد قال في المحاكمات ولقائل ان يقول
لا نسلم ان الماهية وجزاها لا يتفاوتان ولم لا يجوز ان يكون حصول
الماهية وجزاها في بعض الافراد اولى واقدم من حصولها في بعض ولم
يقم برهان على ابطاله وما قيل فيه انه اذا اختلف الماهية والذاتي
في الجزئيات لم تكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا وهو منقوض بالعارض
على ان من الناس من ذهب الى ان الاشتداد والضعف اختلاف في الماهية
بالكمال والنقصان **قوله** واقول اذا كانت الوجودات الى اخره قيل
هذا الاعتراض على الاعتراض الثاني للمصنف مبني على لزوم القول فان الوجود
عين الماهية حيث قال وان سلمنا ان الوجود مشترك معنى فانه يدل
على منع الاشتراك الوجود معنى وليس ذلك الا عند الاشعري القائل
بان الوجود عين الماهية وليس في كلامه تصريح بان هذا الاعتراض
من جانب الحكيم حتى يلزم عدم صحة القول باتحاد الوجود الخاص
والماهية في الممكنات بل الظاهر انه من جانب الاشعري لان قوله وان سلمنا
الى اخره لا يناسب مذهب الحكيم كما تحققت نعم قوله في تقرير الاعتراض الاول
فالاشيا التي يصدق عليها انه وجود او موجود يدل على ان الوجود الخاص
مغاير للماهية فيلزم منه ثلاثة اشيا **قوله** لانه عبارة عن اقتضاء
الماهية للوجود قيل الواجب بمعنى ما يقتضي ذاته وجوده ليس بمتحقق عند الحكما
وانما المتحقق عندهم هو الواجب بمعنى المستغني عن الغير وقسمة الوجود
الى الواجب بالمعنى الاول والى الممكن تقسيم له بحسب الاحتمال العقلي لان
كلا قسميه موجودان في الخارج وقد صرح بذلك الشيخ في الالهيات الشفا
حيث قال ان الامور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام الى
قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وظاهر انه لا يمتنع
ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشي في حيز الامكان ويكون
في كل منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده واقول قال الشيخ في مفتتح

رسالة الفها في بيان كيفية زيادة الفتور وحدوثها اعلم ان لهذه المسالة
مقدمات ينبغي ان تعرف اولا حتى يستفتح منها المطالب وهي معرفة الوجودات
الاخرة من المبدا الاول وهو العلة الاولى المسماة عند الحكما واجب الوجود
واعني بواجب الوجود ان يكون وجوده من ذاته لا من غيره هذا كلامه
وهو صريح في القول بان واجب الوجود عز وعلا يقتضي ذاته وجوده واما
ما ذكره في الالهيات الشفا فلا يدل على خلاف هذا اذ ليس مراده هناك الا
ان حصر الموجود في القسمين حصر عقلي اي لا ثالث لهما عنده ولو كان بطريق
الاستدلال وان الشي الاول هو الممكن لان احد القسمين محتمل صرف لا وجود
له في الخارج **قوله** والصواب ان يقال الى اخره سيجي ان الوجوب يطلق على
ثلاثة معان هي الاستغناء عن الغير واقتضا الوجود والامر الذي به يمتاز
الذات عن الغير وانما لم يتعرض في هذا الاستفسار للمعنى الثالث لانه اشار
اليه في المتن بقوله بل هو نفس الماهية ومقصود الشارح هو ان الصواب
بعد ما ذكره المصنف ان يتعرض للمعنيين الباقيين ايضا **قوله** يقتضي بذاته
عارضه الذي هو الوجود المطلق اعترض عليه بان معنى الخاص للمطلق اقتضاو اقتضاء
ان يكون فردا من افراده والواجب ما يقتضي كونه موجودا لا وجودا كما ان
الممتنع ما يقتضي كونه معدوما لا عدما والجواب مرادهم ان ذات الباري
عز اسمه وجود خاص يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق لانه تقتضي كونه
فردا من افراد الوجود المطلق ورد هذا الجواب مما نقله في شرح المقاصد
عن الامام من لزوم كون الواجب موجودا بوجودين ولما كان دفع هذا
الرد ظاهرا لان الواجب اذا كان وجودا خاصا لا يكون موجودا بوجودين
بل احد الوجودين حينئذ نفس الماهية والاخر وجود تلك الماهية فيكون
موجودا بوجود واحد اجاب المعترض عن هذا الدفع بانه حينئذ يكون
الواجب ذا ماهية ووجود مغاير لماهيته غاية الامر ان تلك الماهية
وجود خاص وحينئذ يفوت ما هو المقصود لهم من اثبات كون ذات الباري
تعالى عين الوجود وهو ان يكون ذات الباري في اعلا مراتب الوجود وبينه
بما ذكره البعض من ان مراتب الوجود بحسب العقل ثلاث ادناها الموجود
بالغير ويمكن فيه انفكاك الوجود عنه نظرا الى ذاته وتصور ذلك الانفكاك
ايضا واوسطها الموجود بالذات بوجود غيره اي الذي يقتضي ذاته وجوده
فالانفكاك ههنا محال دون تصوره واعلاها الموجود بالذات بوجود
هو عين ذاته فلا يمكن تصور الانفكاك ههنا بل الانفكاك وتصوره كلاهما
محال وانت خبير بان الباعث للفلاسفة على القول بعينية الوجود الخاص
ليس ما ذكره بل لزوم تقدم ذاته على وجوده بالوجود ولو سلمناه على ما
ذكره فنقول ذلك المقصود حصل لهم بكون الوجود الخاص عينه بقي ههنا
بحث وهو ان عروض المطلق للخاص ان كان في الخارج يلزم ان يكون شي
واحد قابلا وفاعلا لشي واحد وهو الوجود المطلق لان العارض وهو المطلق

ممكن لاحتياجه الى عروضه ولا فاعل له غير معروضه وهو الوجود الخاص
الذي هو عين الواجب على زعمهم ولاشك ان المعروض قابل لعارضه فيلزم
ان يكون الشي الواحد قابلا وفاعلا ويلزم ان يصدر عن الواحد اثنان
لان اتصافه بوجوده المطلق حينئذ اثر له وقد قالوا صدر عنه العقل
الاول فانتقض اصلان كبيران من اصولهم وايضا صرحوا بان الوجود
من المعقولات الثانية وانها انما تعرض للاشيا في الذهن لا في الخارج
وان كان عروض المطلق للخاص في الذهن يلزم ان لا يكون اقتضاوه
لمطلق الوجود لذاته بالاستقلال لاحتياجه الى الفعل والى الحصول فيه
ومما ذكره الشارح في حواشي التجريد في وجه الفرق بينه وبين وجود
الممكن على الشق الثاني من ان وجود الواجب مستغن في الخارج مع اقتضا
الوجود المطلق في العقل والممكن ليس كذلك فافترقا لا يغني هنا من الحق
شيا لانه يجب ان يكون الواجب لذاته مقتضيا وجوده من غير افتقار الى شي
اصلا وكان الكلام فيه ولم يحصل مما ذكره هذا ولم يظهر الفرق بين الواجب
والممكن فيما هو المطلوب فاي فايدة في بيان الفرق بوجه اخر فتامل **قوله**
تلك الوجودات ليست مستقلة الى اخره لا يقال المقصود السايل لزوم واجبية
الممكنات بمعنى اقتضا الذات للوجود وحاصل الجواب عدم لزوم واجبيتها
بمعنى الاستغنا عن الغير واين هذا من ذلك لانا نقول بل حاصل الجواب ان
ان معنى اقتضا الذات للوجود الذي فسر به الوجوب هو الاقتضا بالاستقلال
فلا يلزم المحذور وهذا وان لا اظهر في الجواب ان يقال اقتضا وجوده تعالى
للمطلق اقتضا الحمل بالاشتقاق ولا كذلك الوجود الخاص للممكن مطلقا
بل اقتضاوه انما هو للحمل بالمواطاة واما ما ذكره من الجواب ففيه نظر لان الفرق
حينئذ بين وجود الواجب ووجود الممكنات هو الاقتضا بالاستقلال في
الاول دون الثاني فبعد الاقتضا استقلالا الامر لا كيف لا يصح وجود زيد
موجود مع صحة وجوده تعالى موجود **قوله** وبه ابطلوا المثل المجردة
الى اخره نقل افلاطون انه قال بوجود فرد مجرد ازلي ابدي من كل نوع
وابطلوا ذلك بان اتحاد الطبيعة مع اختلاف اللوازم في التجرد والتعلق
ممتنع **قوله** والجواب منع كونه الى اخره كيف والطبيعة الفرعية يقال بالتواطي
والوجود مشكك عندهم **قوله** به يظهر احكامها ويصدر اثارها المراد
باحكام النار واثارها جميع ما لها اختصاص بها فاندفع ما يقال الفرق
بين الوجودين بما ذكره غير واضح اذ كما يترتب على الوجود العيني اثار
واحكام كذلك يترتب على الوجود الظلي مثل الكلية والجزئية والجنسية
والفصلية ونحوها بل بعض ما يترتب على الوجود الخارجي يترتب على الوجود
الذهني لوازم الماهية ووجه الاندفاع ان العوارض الذهنية ليس لها
اختصاص بماهية بل كل منها شامل لماهيات كثيرة لا تعد في العرف من خواص
واحد منها واما حديث لوازم الماهية فاندفع بتقييد الجميع اذ بعض الاثار

وان ترتب على الوجود الذهني وهو لوازم الماهية فجميعها لا يترتب الا على
الوجود الخارجي **قوله** كالممتنع مطلقا اي اعم من الذاتي والغيري او اعم مما
بعده اعني اجتماع النقيضين والعدم ويمكن ان يكون معنى الاطلاق التحقق
في الامتناع فيكون المراد به الذاتي وفيه احتمال اخر وهو ان يكون معنى
الاطلاق تعميمه في افراده وعلى كل تقدير يكون ذكر اجتماع النقيضين
بعده من قبيل ذكر الخاص بعد العام كما لا يخفى **قوله** والعدم المقابل للوجود
المطلق الظاهر ان تقييد العدم بالمقابل للمطلق بنا على ما اشتهر من ان
عدم العدم وجود فسبب العمى هو البصر بعينه كما سياتي في مباحث الوحدة
والكثرة فليس العدم مطلقا ما لا وجود له في الخارج البتة واما تقييد
الوجود المطلق فليس فيه كثير فايدة فليتامل **قوله** لعوا ذهو في صدد
اثبات الوجود الذهني ولم يثبت بعد ولما لم يتوقف الدليل على هذا الغير
بل تم بدونه لم يحكم بالمصادرة بل اللغوية **قوله** باحكام ثبوتية
الظاهر ان المراد بها المحمولات الثبوتية بالمعنى الذي سنذكره على ان
الحكم بمعنى المحكوم به وليس المراد بها الاحكام الذهنية الايجابية وان
اشعر به قوله الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة كما لا يخفى ويدل
عليه قوله كونها محكوما عليها بالامكان العام فانه مثال للمحكوم به
لا الحكم والقضية الايجابية ههنا هو قولنا شريك الباري محكوم عليه بالامكان
فالمحمول بحسب المعنى وان كان بالاشتقاق ما ذكرته لا الامكان العام
حتى يرد انه ليس معنوما ثبوتيا بل هو سلب ضرورة احد الطرفين ويحتاج
الى الجواب بان المراد ههنا قابلية احد الطرفين وهو امر ثبوتي **قوله**
اذ ثبوت الشي لغيره فرع ثبوته الى اخره اعترض عليه بانا نعلم قطعا
ان اجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع وان لم يوجد ذهن ولا
قوة مدركة فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج اذ لا ثبوت للذهن وقت ثبوت
المحمول للموضوع حتى يكون الثبوت اللازم ذهنيا والجواب بعد تسليم
وجوب اتصاف الممتنع بالامتناع في كل حال انه اندرج في هذا الفرض عدم
المبادي العالية فقد لا يسلم اتصاف الممتنعات بالامتناع بنا على ان المحال
ذاتا كان او غيره جاز ان يستلزم المحال كما هو المشهور وان لم يندرج
لم يلزم ثبوت الموضوع في الخارج لجواز ان يكون ثبوته في واحد من تلك
المبادي بوجود ظلي اذ الغرض ههنا اثبات نوع من التميز للمعقولات
غير التميز بالوجود الخارجي سوا كان اخترعها الذهن او لاحظها من موضع
كما سنذكره على ان المعلوم قطعا هو اتصاف الممتنعات بالامتناع ليس
باعتبار المعتبر وفرض الفارض واما اتصافها به على تقدير عدم قوة
مدركة اصلا فالخصم المدعي ان ثبوت شي لشي فرع لثبوت المثبت له لا يسلمه
ودعوى الضرورة في محل النزاع سيما في حكم اطبق جمهور من العقلاء على
خلافه لا يلتفت اليها وبهذا يظهر اندفاع ما اورده الاستاذ المحقق من

انا نعلم قطعا ان المعدومات التي يمكن وجودها في الذهن ان سلم الوجود الذهني فامكان وجودها فيه اي تساوي وجودها وعدمها فيه بالنظر الى ذاتها ثابت قبل وجودها في الذهن فوجودها قبل الحقيقة بوجه من الوجوه متصف في نفس الامر بمساوانه للعدم ولو سلم ان الوجود موجود فاذا اتصف هو في نفس الامر بمساوانه للعدم كان العدم ايضا بالضرورة متصفا فيها لمساوانه للوجود والا لتحقق احد المتضايفين الحقيقيين بدون الاخر وهذا باطل ضرورة وانفاقا مع انه ليس لهذا العدم وجود اصلا **قوله** وموجودا في الجملة اي باعتبار الاتصاف بعدم العلم والاخبار عنه لا باعتبار الحكم لانه خروج عن السوق فالجواب قائم لكن في تفريع السؤال عما قبله مناقشة ظاهرة لان المذكور فيما سبق ان الحكم بالمحمولات الثبوتية اعني التي لا يدخل السلب في مفهومها يستدعي احد الوجودين فلا يصح قوله لو صح هذا الى اخره بتعسف تدبر وعدم العلم والاخبار عنه ليس بمفهوم ثبوتي حتى تقتضي وجود الموضوع وبتحقق التناقض اعتباره الا ان يعتبر المحمول الاتصاف بهما كما اشار اليه الشارح لكنه بعيد من عبارة المص فليتامل **قوله** حتى يكون قضية موجبة معدولة الى اخره ليس معدولية القضية واقتضاؤها وجود الموضوع ٢ المطلق فيكون موجبة سالبة المحمول وهي عندهم ايضا لا تقتضي وجود الموضوع كما سنشير اليه في تحقيق الاستدلال الثالث على الوجود الذهني بل باعتبار حمل ما لا يعلم ولا يخبر عنه في ذلك الامر **قوله** قلنا مفهوم المعدوم المطلق الى اخره قال الاستاذ المحقق هذا الجواب ساقط لان الحكم الثبوتي لو اقتضى ثبوت المحكوم عليه انما يقتضي حال ثبوت المحكوم به له وعلى تقدير كون المحكوم هاهنا موجودا في الذهن لا يثبت له في نفس الامر المقابلة للوجود المطلق في هذه الحالة وحينئذ يثبت له تلك المقابلة في نفس الامر لا يمكن له وجود اصلا وهو ظاهر ويمكن دفعه بمنع قوله وعلى تقدير كونه الى اخره اذ حينئذ يثبت له المقابلة للوجود المطلق باعتبار مفهومه الذي هو سلب الوجود ولا يقدح في هذه المقابلة اتصاف هذا المفهوم بالوجود **قوله** ومن حيث انه متصور الى اخره لم يرد به ان وجوده باعتبار تصوره في حال الحكم اذ السوق في اقتضا الوجود حال اعتبار الحكم بل اتصافه به حال اعتبار الحكم باعتبار كونه متصورا ح لا باعتبار انه موجود في الخارج فتامل **قوله** لكان انسب اذ الملايم هاهنا عموم الحكم لكل متصور ممكنا كان او ممتنعا والمثال الذي نقل عن افلاطون على تقدير صحة وجودها انما يكون في طبايع الانواع الممكنة الوجود لا في كل طبيعة ممتنعة الوجود كانت او ممكنة فان عاقلا لا يقول ان شخصا من الطبيعة التي امتنع وجودها في الخارج موجودا في الخارج ازلا وابدا وايضا ليس كل متصور ممكن كذلك اذ ليست الافراد المادية الكاينة الفاسدة

من كل

من كل نوع عين الفرد المجرد الباقي **قوله** مرتسمة عندهم في العقل الفعال فان قلت قد يحكم على المعدوم الجزئي من حيث جزئي ومعلوم العقل هو الجزئي الخاص من حيث هو كلي قلت بعد تسليم المقدمتين لا يضر لانه كلام على السند ويرد عليهم انا لا نحكم على المعدوم الجزئي من حيث هو جزئي ومعلوم العقل هو الجزئي على وجه كلي لكن لا يضر لانه كلام على السند **قوله** فلا بد ان يرتسم منه صورة ما بوجه اورد عليه ان الدليل خاص من المدعى اذ المدعى انما يتم بارتسام الممتنعات والممكنات الغير الموجودة ايضا ٥ واجيب بان الاشتباه في كونه محل الارتسام فاذا ثبت ذلك يثبت ارتسام الممتنعات ايضا اذ لا كمال للعقول منتظرة وفيه نظر لانه لا يتم انما يتم اذا ثبت ان ذلك الارتسام ممكن وكمال له وقد يجاب بان المراد صورة ما يعنيه ويقتضيه علينا من المفهومات **قوله** فهو المراد بالوجود الذهني هذا بظاهره مناف لما سيأتي في المقصد السادس من مقاصد العلم من ان الارتسام في غير العقل الانساني بنافي الوجود الذهني ٥ **قوله** فانها مساوية للسالبة فلا تقتضي وجود الموضوع فيه بحث لان معنى الموجبة السالبة المحمول كما صرح به القطب في شرح المطالع ان ج شيء سلب عنه ب ولا شك ان صدق هذا الايجاب يتوقف على ثبوت مفهوم شيء سلب عنه ج في نفس الامر وان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فيلزم ان يقتضي الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع ولو في الذهن كساير الموجبات المقتضية له بلا فرق ومن هاهنا قال الفاضل الرومي في حاشية المراد بعدم استدعا الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع عدم استدعائها اياه بحسب الحقيقة والخارج واما استدعاؤه وجوده في الذهن فلا محيص عنه اذ لا فرق بين الموجبة السالبة المحمول وبين الموجبة المعدولة المحمول في استدعا وجود الموضوع في الذهن سواء اعتبر حال ثبوت المحمول للموضوع او حال الحكم بالثبوت والحق ان الموجبة السالبة المحمول موجبة في الظاهر سالبة في الحقيقة يدل عليه قول الشارح في بعض حواشيه اذا حمل انتفا الكتابة عن زيد عليه كانت موجبة سالبة المحمول راجعة الى السلب واذا حمل مفهوم عدم الكتابة على زيد كانت موجبة معدولة بعد اثبت فيها للموضوع مفهوم عدمي وليس راجعا الى حقيقة السلب بل هو ايجاب يلزمه السلب ولا ينافيه وقال في بعض كتبه مرجع اتصاف الشيء بالصفات السلبية عدم اتصافه بما هو مسلوب عنه ولا شك ان المقتضي لوجود الموضوع حقيقة الايجاب لا صورته فقط فلا ورود للبحث واما ما ذكره القطب فالغرض منه اظهار صورة الايجاب ومبنى على الظاهر بقرينة انه ايضا صرح بان الموجبة السالبة المحمول لا تقتضي وجود الموضوع وان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له **قوله** وعن المعدولة ايضا اذا جوز صدقها مع عدم الموضوع واما اذا لم يجوز

فالاحتراز عن المعدولة ليس بمقصود لانها ليست بخارجة فان خروجها
ضروري مطلقا ثم في الشرطية المذكورة اشارة الى ما قيل اذا لم يعتبر
في الموجبة المعدولة استعداد الموضوع لنقيض المحمول لا يقتضي وجود الموضوع
او الى ما قيل اذا كان الوجود والثبوت محمولان في السالبة والمعدولة
فالمال فيهما الى انتفا الموضوع فح تصدق المعدولة على عدم الموضوع **قوله**
واجيب بانا نريد انها ثابتة للموضوع في نفس الامر اعلم ان معنى
نفس الامر نفس الشي على ان الامر هو الشي نفسه ومعنى ثبوت شي للشي في
نفس الامر مثلا ثبوته في حد ذاته اي من غير اعتبار معتبر وفرض فارض
فنفس الامر اعم من الخارج مطلقا ومن الذهن من وجه اذ المراد في
الخارج الحق الذي لا تعقله موجود في نفس الامر دون الذهن هـ
والكواذب بالعكس وبهذا يعلم معنى المطابقة لنفس الامر **قوله** اي
مفهوما لعدم امر سلبي فيكون قولنا الممتنع معدوم موجبة سالبة المحمول
فلا يقتضي وجود الموضوع وقد مر ما فيه سوالا وجوابا **قوله** لبطلت
الحقيقية الموجبة الكلية اي يلزم ان يكون الاحكام الايجابية الكلية
كلها باطلة قطعا صرح به في حواشي التجريد وفيه بحث اذ قد يكون
بعض اوصاف الموضوعات بحيث لا يمكن ان يصدق الا على الموجود
في الخارج وفي تلك الصورة تصدق الكلية الحقيقية بلا مرية **قوله**
اجاب عنه الحكما ههنا اجاب كثيرة واعتراضات قوية لكن لا انسب ذكرها
في مباحث العلم فسنذكرها هناك ان شا الله تعالى **قوله** لان التضاد
من احكام الاعيان والهويات الى اخره فيه بحث لان هذا الجواب انما يتم
اذا ادعى الخصم لزوم اتصاف الذهن بالصفات الخارجية كالحرارة والبرودة
ونظايرهما واما لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية او
بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله فلا اذ لا يتيسر ان يقال كون
محل الزوجية موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا
نضادها مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود
عينيا لامثالها من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع وامثاله
اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع موصوفا به من احكامه المتعلقة
بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود عيني قيل والجواب الحاسم لمادة
الشبهة هو الفرق بين الحصول الذهني في الذهن والقيام به وهذه
الاشيا اعني الحرارة ونظايرها حاصلة في الذهن لا قائمة به والثاني
هو الموجب لاتصاف الذهن بها لا الاول كما ان حصول شي في المكان والزمان
لا يوجب اتصافهما به وانت خبير بان هذا الجواب ايضا لا يتم على ما اتفق عليه
كلمة القايلين بالوجود في الاذهان ماهيات الاشيا لا اشباحها من اتحاد
العلم والمعلوم اذ لا يمكن ان يقال الماهية الحاصلة في الذهن غير قائمة
به مع ان العلم الذي هو عبارة عن تلك الماهية بعينها قايم به قطعا والقول

بالقيام

بالقيام باعتبار العلمية دون المعلومية مما لا يجري بتعانيم يتم على ما اختاره
هذا القايل بل يخالفه الجمهور من القول بان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في
الذهن فح يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المعلوم وهو عرض
وجزئي لكونه قايما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو
الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل
في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم **قوله** ومما ذكر تم امتناعه وهو الحكم
الخارج قد سبق ما عليه فلا حاجة الى الاعادة وقد يجاب عن اصل احتجاج
النافين بان القابل شرط لحصول الاثر ولا نسلم قبول الذهن للحرارة
والبرودة ونظايرهما وقد اشار اليه الشارح ايضا في حواشي التجريد ورد
عليه بان الدليل المذكور للوجود الذهني يدل على وجود الصور الجزئية
وقد ذكره لا يرتسم في النفس المجردة بل في المادي والمادي يقبل الحرارة
والبرودة ثم ان النفس قد يرتسم فيها ما قبله كالغم والفرح ونظايره
والجواب عن الاول ظاهر لان قابل الحرارة والبرودة هو الجسم لا الاعراض
وقوى النفس المذكورة اعراض كما مر جوابه واعلم ان ههنا مغلطة
ذكرها الكاتبي في حكمة العين بل اتخذها مذهبا لا بد من ايرادها وحلها
وهي ان الموجود في الذهن موجود في الخارج البتة لان الذهن من
الموجودات الخارجية والموجود في الموجود في الخارج موجود فيه والجواب
ان ما ذكره مبني على توهم فاسد وهو ان الخارج ظرف للذهن كما لبيت
للحقة والذهن ظرف للموجود الذهني كالحقة للذرة فيلزم حينئذ
ما ذكره ومنشاؤه وملاحظة جانب اللفظ واستعمال كلمة في الدالة
على الظرفية واما اذا حقق المعنى وعرف ان المراد بالوجود في الخارج
هو الوجود الاصيل الذي هو مصدر الاثار ومظهر الاحكام وبالوجود
الذهني هو الوجود الظلي الذي ليس كذلك فظهر سقوطه بالكلية اولا يرى
انه اذا قيل الوجود في الذهن موجود بوجود غير اصيل والذهن موجود
بوجود اصيل لم ينتظم الكلام **قوله** وتمايز الوجودات الخارجية بحسب
انفسها مما لا شك فيه اصلا لان الموجودات الخارجية انما تتمايز باعتبارها
وما به التمايز وان لم يلزم ان يكون امرا موجودا ضرورة تميز الاعمى لعماه
عن غيره لكن لا بد من تميزه في نفسه وفيه بحث لان الوجودات الخارجية
من المعدومات فكيف لا شك في تمايزها مع الشك في تمايز المعدومات
والحمل على ان الخلاف في تمايز ساير المعدومات يقتضي وجه الفرق وبناء
الكلام على وجود الوجود في الخارج بنفسه يدفعه قوله وتمايزها بحسب
الخارج الى اخره كما لا يخفى **قوله** التي من جملتها المعدمات فان عدم غير
الشرط لا يوجب عدم المشروط فان قلت عدم اي جزء كان من العلة
التامة يوجب عدم المعلول فما معنى هذا الكلام قلت المراد بالشرط
ههنا معناه اللغوي وهو ما يتوقف عليه الشي في الجملة فيصح الكلام وان حمل

على معناه الاصطلاحي فنقول مراده من قوله فان عدم الشرط يوجب عدم
المشروط ان عدمه مع وجود باقي العلة التامة يوجبه فح يكون معنى قوله
فان عدم غير الشرط لا يوجب الى آخره انه لا يوجب عدمه مع وجود اجزاء
العلة التامة التي فرض وجودها في الصورة الاولى وهذا حكم صحيح لان
تلك الاجزاء اذا فرض تحققها في الصورة الثانية ايضا كان غير الشرط الذي
فرض عدمه فيها اجنبيا ليس بجزء من العلة التامة اصلا فلا يوجب عدم
المشروط ذلك ان نقول مراده ان عدم الشرط من حيث انه شرط يوجب
عدم المشروط من حيث هو كذلك بخلاف عدم غير الشرط من حيث هو كذلك
نعم اذا لوحظ من حيث انه جزء آخر من العلة التامة فعدمه ايضا
يستلزم عدم المشروط والاول اظهر **قوله** اي في الخلاف في تمايز المعدوم
الى آخره اي بين القائلين بان لا ثبوت للمعدوم والا فلا يصح التقرير ثم اعلم
ان الممتنع يستلزم الممتنع وكذا الخياليات فلا تكون المسئلة فرع ثبوت
المعدوم الممكن الغير الخيالي واعترض على قوله لانه تمايز الا في العقل
بانه الوكيل على ذلك التمايز اختلاف مقتضيات الاعدام كما حققته وذلك
الاختلاف والاقتضا غير مشروط بالتعقل اذ لو فرض ان لا عاقل في الوجود
يكون الاختلاف والاقتضا بحاله فكذا التمايز وقد نبهت على جوابه فيما
سبق فليتذكر هنا واعترض بعض المتأخرين ايضا على هذا الحق بان
بيان التفريع لهذا الوجه مع انه مردود بان الامر بالعكس لان الفلاسفة
المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين
النافين هم القائلون بعدم تمايزها لا يمكن اجراوه في تمايز العدمات
اذ لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز بكونها موجودة في الذهن لم
يكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام بكونها موجودة في الذهن لا تخرج
عن كونها اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومات فالاولى ان يقال لما كان
التمايز وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني
ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا وهذا الاعتراض مع بيان
التفريع بالوجه المذكور مذكور في شرح المقاصد سوى قوله لا يمكن اجراوه
في تمايز الاعدام الى آخره اقول اما الجواب عن الرد بان الامر بالعكس
فهو ان مراد المص بيان ما هو الحق في هذه المسالة وان الخلاف في التمايز
ينبغي ان يكون فرع الخلاف في الوجود الذهني وان لم يكن يجعلوا كذلك
وليس المراد انهم انما اختلفوا في تمايز المعدوم بناء على اختلافهم في الوجود
الذهني وان اشعر به كلام الشارح في المقصد السابع من مرصد الوحدة
والكثرة على ان ابا علي ذكر في وجودية الامكان انه لو لم يكن وجوديا لم يكن
فرق بين امكانه وبين لا امكانه لعدم التمايز بين العدمات فيفهم
منه ان الحكما لا يقولون بتمايز الاعدام على وفق ما ذكره المص الا ان يثبتا
ما ذكره ابو علي كلام الزامي واما عن قوله لا يمكن اجراوه في العدمات

فهو

فهو ان الاختلاف في تمايز العدمات ليس من حيث انها عدمات بل من حيث
انها معدومات وقد اشار اليه الشارح بقوله واما المعدومات التي من
جملتها العدمات ففي تمايزها خلاف فعلى تقدير القول بالوجود الذهني
تكون الاعدام متمايزة لكن لا باعتبار انها معدومات بل باعتبار انها
موجودات في الذهن ولا يضرنا عدم خروجها بالوجود الذهني عن كونها
عدمات بل يكفينا خروجها عن كونها معدومات فتامل **قوله** من جملتها
ان الماهية غير مجعولة تفرع هذه المسالة على شبهة المعدوم بناء على ما
ذكره المص من الاستدلال عليها واما على تحقيق الشارح الذي اورده فيما
سابق فمدارها على عدم تصور توسط الجعل بين الماهية ونفسها ولا دخل
لشبهة المعدوم في ذلك **قوله** قال الامام الرازي هذه المسالة متفرعة
الى آخره يعني المسالة الاولى وهي الجزء الاول من المنفصلة فان ما ذكر
في الحقيقة مسالتان ثم التفرع في كلام الامام بمعنى التوقف وفي كلام
القايل بالعكس بمعنى اللزوم وهذا اظهر في معنى التفرع **قوله** وانما قيل
والمعدوم في الخارج بالممكن الى آخره لا يخفى عليك ان الاولى ان يقيد المعدوم
الممكن بغير الخيالي ايضا اذ الخياليات لا تقررها عندهم كما سيصرح به
قوله يعني انها الى آخره لما كان كثير من الماهيات الممكنة غير خارجة الى الوجود
العيني وغير متعلقة لذا بين فلم يصدق الحكم بعدم الخلو مطلقا صحة اولا وق
بالعناية وثانيا بدليل عام فتامل **قوله** وقيل هي مطلقا لا تخلو الى آخره الاطلاق
بالنسبة الى التقرر الى الماهية الممكنة من غير اعتبار تقررها لا تخلو
عن الوجود واما الكلام الاول فهو ان الماهية الممكنة ماخوذة من التقرر
وباعتباره لا تخلو عن الوجود فهذا وجه الفرق بين الكلامين ويحتمل
ان يحمل الممكنة والممتنعة جميعا **قوله** يجب كونها محكوما عليها فيه بحث
لان الحكم ولو بخصوصية الامتياز لا يستدعي تصور المحكوم عليه بالكنه سوا
كان ذلك الحكم منا او المبادي العالية بل يكفي معلوميته بالوجه في الذهن
والشي اذا علم بوجهه كما اذا علم الانسان بالضاحك لم تكن ماهيته
موجودة في الذهن وان كان معلوما بل الوجود منه حينئذ ماهية
الوجه وكذلك قال الاستاذ المحقق تعريف العلم بحصول ماهية المدرك
للذات المجردة لا يصدق على علم الشي بالوجه مع ان الاكثر علومنا من هذا
القبيل فالاستدلال على وجود كل ماهية في الذهن بكونها محكوما
عليها محل نظر وكان قوله وقيل اشارة الى ضعف ما ذكر لما ذكر ويمكن ان
يقال حاصل الاستدلال ان الموجبة تستدعي وجود الموضوع حال اعتبار
الحكم اي حال اتصاف الموضوع بالمحمول وثبوته له ان ساعة فساعة وان
دائما فدائما ولا شك ان ثبوت الامتياز لتلك الماهيات المحكوم عليها
بالامتياز حكما ايجابيا دائمي فيلزمها الوجود الدائمي وهو المطلوب
لكن يتوجه عليه انا اذا لم نتوجه الى الماهية معدومة في الخارج فاتصافها

بالامتياز حينئذ يكون باعتبار وجودها في علم الملا الاعلى فرجع الى الدليل
الثاني اللهم الا ان يفرق بان مبنى الثاني على مجرد الثبوت في الملا الاعلى عندهم
لا باعتبار اتصافها بالامتياز الثبوتي المستدعي لذلك ولا شك انه كلام
قليل الجدوى **قوله** اولانها ثابتة في علم الملا الاعلى الى اخره فيه بحث
لما سبق الاشارة منا الى ان المعدوم الجزئي معلوم للملا الاعلى على وجه كلي
كما هو مقتضى قاعدتهم فهذا المعلوم المعدوم الجزئي من حيث خصوصه
خال عن الوجودين وقد سبق منا ما به التقصي ايضا فليتذكر **قوله**
وان تغايرا اي بحسب المفهوم قال الشارح في حواشي التجريد في الدليل
على تغاير مفهومي الوجود والشيء استعمال احدهما فيما لا يجوز فيه استعمال
الاخر اذ قد يقال وجود الماهية من الفاعل ولا يقال شيئها من الفاعل
ويقال هي واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا يقال واجبة الشيء وممكنة
الشيء وفيه نظر لان التغاير بحسب الاستعمال لا ينافي الاتحاد بحسب
المفهوم وكان الشارح قال فتأمل لما ذكر ويمكن ان يجاب بان مراد المستدل
هو انه لا يقال شيئها من الفاعل بحسب اللغة اي لا يصح ذلك بحسب
اللغة فان كل عارف باللغة يحكم بعدم صحته وان لم يعلم موارد الاستعمال
وقد اشار اليه حيث قال فيما لا يجوز فيه استعمال الاخر ولم يقل
فيما لا يستعمل فيه الاخر فتأمل **قوله** دون قولنا السواد شيء والسر فيه
ان احد المتلازمين يجوز ان يكون واضح الثبوت لشيء دون الاخر **قوله**
اي الذي ينبغي كون المعدوم الى اخره لا حاجة الى تخصيصه ببعض
المعتزلة والحكماء بناء على ان الاشعري ومن تابعه قائلون بعدم زيادة الثبوت
على الذات وبعض المعتزلة قائلون باشتراك الذات بين الذات والتمايز
بالاحوال لان الاستدلال لا الزامي كما يدل عليه سياق الادلة **قوله**
لاشتراكه بين الذوات المعدومة تقييد اشتراك الثبوت بقوله بين الذوات
المعدومة نظرا الى كلام الخصم والزام له ولا يخفى انه لو عمم الاشتراك ولم
يقيد بما ذكر لكان اظهر بالنسبة الى التخييل الذي ذكره بعد هذا **قوله**
والاجزها والا لزم التسلسل كما مر مشروحا في الدليل الرابع على زيادة
الوجود في الممكن فان التسلسل المذكور هناك على تقدير جزئيته الوجود
جار على تقدير جزئية الثبوت زائد والوجود زائد وشرط انتاج الشكل
الثاني وهو اختلاف المقدمتين مفقود ههنا **قوله** قلنا لم لا يجوز من
الوجود اي قلنا من طرف المعتزلة فلا غبار كما توهمه من حكم بان لفظ
قلنا سهو من العلم والاولى قيل **قوله** الذوات المتقررة عندكم في
العدم قيل التقييد بقوله في العدم لان وضع المسئلة فيه والا فاذا اخذ
مطلق الذوات المتناولة للمعدومة الغير المتناهية والموجودة
المتناهية كانت غير متناهية وانت خبير بان العالم حادث عند المعتزلة
ايضا فكل موجود متقرر في العدم قبل الوجود فالذوات المتقررة في العدم

متناولة للمعدومة والموجودة معا لا انها مختصة بالمعدومة كما ظن القائل
وبهذا التناول يشعر سياق الكلام في مواضع كما لا يخفى على الفطن نعم تخصيص
تقرر الذوات الموجودة بكونه في العدم ايضا لانه الانسب للسياق كما
لا يخفى هذا ويمكن ان يقال في تقرير الوجه الثاني الذوات المتقررة
عندكم في العدم وان كانت باقية عليه غير متناهية مع ان تناهيها لازم
ببرهان التطبيق بان يعتبر منها جملة وتطبق احديهما بالاخرى فلا حاجة
الى قوله مع انضياف الحادث بعد بوتها **قوله** والاكثر من غيره جمع في العبارة
بين حرف التعريف ومن وهذا وان كان مخالفا للقاعدة شايع في عبارات
المصنفين **قوله** فيكون ايضا متناهية لا يخفى ان الجماعة الزاعمة وهم
يقولون بثبوتها مع عدم تناهيها ولم يقولوا بالثبوت مع التناهي فالقول
بان هذا الوجه لو تم لدل على ان الافراد المتقررة متناهية لا على انها غير
ثابتة لا يلتفت اليه **قوله** فالكل الذي هو الاكثر يمكن ان يقال المراد فالكل
اي الاكثر والاقل متناه **قوله** وينقض بمراتب الاعداد فان اجيب
باشتراط الثبوت في الجملة ولا ثبوت لمراتب الاعداد عندنا كما ان للمعدومات
الممكنة ثبوتا عندكم يدفع بان الشرط هو الوجود فالحق قال بانه الثبوت
فعليه الدليل وقد يقال الفرق بين الوجود والثبوت لا يؤثر في اجراء البرهان
لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها
الى غير النهاية سواء سمي الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا وفيه نظر لان
المعدومات الممكنة ليس لها كون في الاعيان عندهم وان كان لها ثبوت
كما سبق في التقسيم فالاولى ان يسقط حديث الكون من البين **قوله**
وان اكتفى الى اخره اي لم تشترط كون الزائد بقدر متناه **قوله** مع ان
كل واحد منهما غير متناه اما معلوماته تعالى فعدم تناهيها ظاهر واما
مقدوراته عز وجل فان اريد بها متعلقات القدرة بالتعلق المعنوي
الازلي الذي لا يترتب عليه وجود المقدور بل يمكن القادر من ايجاده
وتركه فهي ايضا غير متناهية بالفعل وان اريد بها متعلقاتها بالتعلق
الذي يترتب عليه وجود المقدور وهو التعلق الحادث على الاظهر
فمعنى عدم تناهيها ان قدرته تعالى لا تنتهي الى حد لا يتجاوزه ولا يتعلق
بمقدور اخر بعده فعدم التناهي في المعلومات بمعنى والمقدورات بمعنى
اخر كما لا يخفى **قوله** الثالث الذوات المتقررة الى اخره قال في شرح
المقاصد هذا الدليل مع ابتنائه على كون كل ممكن الثبوت محدثا بمعنى
المسبوق بالنفي لا ينفي كون الذات ثابتة بدون الوجود بل غايته
ان ثبوتها في العدم مسبوق بنفيها وانت خبير بان الدليل الراي فيتم
قوله وانه في غاية الضعف اذ لا نسلم اجيب عنه بان معنى كلام
الامدي ان الموصوف بصفة نفي نفسه منفي وبصفة اثبات نفسه مثبت
والشخص الموصوف بالعمى اعني نفي البصر ليس موصوفا بنفي نفسه بل بنفي

بصره وانما الموصوف بنفي نفسه مثلا نفس بصره اي بصره متصف بانه عديم
فهو ايضا موصوف بنفي نفسه ومنفي فكلامه في غاية الاحكام ولقايل ان
يقول لا نسلم ان المتصف بالعدم متصف بصفة نفي نفسه بل هو متصف بصفة
نفي وجوده الزايد عليه ومتوطاه ولا نسلم ان الموصوف بصفة نفي وجوده
منفي بمعنى انه غير ثابت فان المتنازع فيه نعم هو منفي بمعنى انه غير موجود
لانه لا يفيد لان الكلام في نفي الثبوت المدعى عمومه من الوجود على ان قوله
كما ان الموصوف بصفة الاثبات اثبات يشعر بالاطلاق في المقيس كما
في المقيس عليه فتامل **قوله** الخامس لو تباينت الى اخره يمكن ان يقال
فيا سا على ما سيذكره في الوحدة اقتضا التباين شرط العدم تامل
قوله جاز ان يعرض له الى اخره كل واحدة منهما اي بالنظر الى نفس ذاته
فيلزم جواز تعاقب الحركات والسكنات عليه بالنظر الى ذاته وهذا باطل
قطعا فلا يرد ان يقال عدم اقتضا الماهية الوحدة والكثرة في نفسها
لاينا في امتناع تعاقبهما نظرا الى امر اخر مانع فان مجرد قابلية المحل لا يكفي
قوله مقارنة الامور الى اخره فيه بحث لا يخفى لان السوال يرد بالنظر
الى تلك الامور المقارنة للماهية المشتركة لان الماهية لا تقتضي شيئا
منها والا انحصرت في هوية واحدة فيجوز بالنظر الى نفس الماهية تعاقب
تلك الامور عليها مع انهم اتفقوا على عدم جوازه فان قلت يحتمل ان
ان تكون الماهية من قبيل الاحوال قلت لزوم السفسطة ليس باعتبار
لزوم تجويز قيام الحركات بالمعدوم بل بما ليس بموجود فعلى تقدير
تسليم حاليتها لزومها محال والوجه ان يقال الاتفاق في الصفات
الثابتة فيجوز ان يدعى عدم ثبوت تلك الامور المقارنة للماهية المشتركة
كما ادعى عدم ثبوت الوحدة والكثرة ولا بعد في ذلك فان التشخص
لما ميز الموجود الخارجي مع انه اعتباري عندنا فلان يميز الصفة
المنفية الغير الثابتة الثابت المعدوم اولى **قوله** وقد يقال الى
اخره قايله الشارح الابهري وهذا الجواب على تقدير ارادة الماهية
من الذات كما صرح به حيث قال ان اريد بها ان ذات ماهية السواد
الكلية هل هو مقتض للوحدة او الكثرة او لا نختار ان الماهية الكلية
لا تقتضي بالذات الوحدة والكثرة ولا يلزم كون المعدوم مورد التزايلات
اذ الصفات والتشخصات لا تتوارد عليه حالة العدم بل انما تتعاقب
عليه حالة الوجود ولا كثرة حال العدم لكن يرد عليه انه مخالف لتصريحهم
بان الثابت من كل نوع من الانواع الممكنة افراد غير متناهية ولذا قال
الشارح المحقق وقد يقال **قوله** بنفي المقدورية فان قلت على
تقدير القول بعدم ثبوت المعدوم كيف تتحقق المقدورية ولم يتعلق
الجعل قلت بنفس الذوات على ما سيجي من كون الماهية مجعولة وان كان
مخالفا لتحقيق الشارح فان المختار عندنا ايضا على تحقيقه ان التاثير

في جعل الذات متصفة بالوجود كما هو عندهم بلا فرق **قوله** والوجود حال
الى اخره فيه بحث اذ لا مجال للتحقيق بل هو الزامي ولا الزام ايضا لانه اما
ان يعترف الخصم بان الوجود حال ام لا فعلى الاول لا يصح قوله مع انه لا حال
عندكم وعلى الثاني لا يصح قوله لكان لوجه التاثير في الحال اذ الاولى ان يقال
في ابطاله كون التاثير في الوجود والوجود ليس بموجود كما قيل في ابطال
كونه في الاتصاف انه امر عدمي اذ لو وجد في الاعيان لكان له اتصاف
بالوجود فيها فينتقل الكلام الى اتصاف الاتصاف ويلزم التسلسل وفيه
بحث اذ من الجايز وجود فرد من الاتصاف هو اتصاف الماهية بالوجود
دون سائر الافراد ويشير اليه الشارح في بحث الوجوب **قوله** وفيه بحث
فيل في بحثه بحث فان قدرة الاتحاد اذا لم تتعلق بالذوات ولا بالوجود
لكون الذوات قديمة والوجود حالا وكان الاتصاف عدميا وكان هو
الاثر ليس الا لم يكن اثرا موجودا وكان الصور المحسوسة صورا للامور العدمية
المحضة وهل يقبل العقل ان يكون للاعدام المحضة صورة محسوسة وان يكون
الهوية المحسوسة محض المعدومات المحتمة وجوابه ان المنفي تعلق قدرة الايجاد
بالذوات على معنى جعلها ذواتا وبالوجود على معنى جعله وجودا والمثبت
تعلقها بالذوات جعلها متصفة بالوجود فالاثر هو الذات باعتبار المذكور
موجود بلا ريبة فتامل **قوله** لو كان المعدوم الممكن ثابتا الى اخره فيل
لا دخل للثبوت في الملازمة اذ على تقدير عدم الثبوت فلا عمية ثابتة
اذ للمعدوم فردان الممكن والممتنع وللمنفي فرد واحد هو الممتنع وجوابه
ان المراد بيان العموم على وفق ما اصطلحوا عليه من ان المنفي ما لا ثبوت
له محالا كان او ممكنا كالحال لبيان فالتعرض لثبوت الممكن المعدوم في
في الملزوم مما لا بد منه اذ لو لم يكن له ثبوت لصدق ان كل معدوم منفي
بالمعنى المذكور فلا يثبت عموم المعدوم منه **قوله** واعلم ان الاظهر
الى اخره وجه الاظهرية ان صدق مفهوم المنفي على افراده اللازم على هذا
التقدير اظهر من صدق مفهوم المعدوم الذي هو اعم من مفهوم المنفي
على افراد المنفي اللازم على التقدير الاول **قوله** من انهم يطلقون
المعدوم على المنفي ايضا اي كما يطلقون المنفي على المنفي اي يطلقون لفظ
المنفي على ذاته فاندفع توهم ركاكة الترديد بقوله وح اما ان يكون مساويا
الى اخره بناء على ان توهم معنى ايضا كما يطلق المعدوم على الثابت اذ حينئذ
لا احتمال للمساواة مثلا على معنى ان قوله وحينئذ حين الاطلاق من غير
اعتبار مدلول لفظ ايضا او نقول انه توسيع للدايرة لا ترديد ومثله
مقبول شايع في كلامهم وقد يورد على كلا جواب الشارح على الفعل ان اطلاق
المعدوم على المنفي يحتمل ان يكون باشتراك اللفظ بان يوضع اخر بازاء المنفي
لا باعتبار اتصاف المنفي بمفهوم المعدوم الثابت على الفرض حتى يلزم ثبوت
المنفي لانفاد الاطلاق على المنفي والثابت معا فلا اشتراك لفظيا بناء على

ان الاتصاف امر عدمي لا انه لا يتم على
راي القايلين بوجود الوجود **قوله**
فان الاحوال كما اعترفتم به غير القايل
بنفي السلوب هو ابو هاشم ومن تابعه
واما بعض مثبتي الاحوال فهم معترفون
بانها معلومة مقدورة الى غير ذلك كما
وقد حقق الامدي في الابكار مراد القرشي
ونص على ان النزاع لفظي فليطلب منه
قوله لانا نقول ذلك الاتصاف

عدم عموم المشترك لانا نقول يجوز ان يكون الاطلاق باعتبار المسمى لهذا اللفظ
والاظهر ان يجاب بان الاشتراك خلاف الاصل هذا والاقرب ان يقال في دفع
قيل ذلك القائل لا شك في ان معنى العدم عندهم سلب الوجود ومعنى النفي
سلب الثبوت ولا في عموم الاول لان نقيض الاخص اعم وبه يتم المقصود كما لا يخفى
قوله فالمطلوب حاصل اراد به اصل المطلوب وهو لزوم ثبوت ذات المعدوم
مطلقا لثبوت مفهومه باعتبار تميزه عن مفهوم المنفي فان قلت مراد
مراد المعترض نفي عموم المعدوم ولم يثبت هذا ما ذكر في الجواب قطعا
فلم يندفع فكيف يصح قوله فمردود قلت مثله مقبول في صناعة المناظرة
فكان السؤال يتضمن في مثله دعوى عدم ثبوت اصل المدعى اصلا لعدم
تمام دليله وبهذا يظهر وجه انطباق الجواب الذي يذكر في امثاله **قوله**
لانا نقول لعلهم ارادوا الى اخره يمكن ان يجاب ايضا بان المراد ان كل معدوم
ممكن متصور ولا يتجه المنع لان التصور بوجه اجمالي كاف في المقصود وهو
حاصل في قولنا كل معدوم ممكن مقدور له سبحانه وتعالى **قوله** على انه منفي
النفي عندهم سلب الثبوت فلا محذور في عطف الخياليات على الممتنعات
قوله وعندهم ان الثابت ظاهره ان هذا قول كل القائلين بثبوت
المعدوم وهو مما سيذكره في اخر المقصد السادس من ان كل القائلين بان
المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات اتفقوا على ان بعد العلم بان للعالم
الى اخره يدل على انه قول البعض الا ان يأول بما سيذكره **قوله** وليست
ثابتة عندهم في العدم فان قلت لا يناسب بقوله فيما سيأتي وليست
ثابتة عندكم لا في الوجود ولا في العدم ولا في غيرهما ترك قوله في العدم
فما وجه ذكره قلت لما كان النقض بالنسبة الى نفاة الاحوال وهم
يقولون بانها معدومات كان الانسب هذا التقييد واما ما سيذكره
فزيادة تعميم قصد به ملائمة كلام القاصد الذي اورد قوله ثم البعض
الى اخره ردا عليه كما يدل عليه النظر فيه **قوله** وكانه خص الوجود
بالذكر الى اخره قيل ما لهذا الاعتذار ان المراد بالوجود فيما سبق وجود
وجود المعدوم بقرينة قوله اذ لو ثبت وجود المعدوم الى اخره وليس
بما ل والاظهر من السياق ان ما له تحقق الضرورة واتفاق الكل على عدم
ثبوت وجود المعدوم وان فرض حالته باعتبار قيام الوجود بالموجود
في الجملة واما سائر الاحوال فلا ضرورة في انتفاء ثبوتها بل ولا اتفاق
الكل وان تحقق اتفاق نفاة الحال **قوله** لزم اجتماع الوجود والعدم
فلانهم يقولون بثبوت ذوات الاعراض في العدم من غير ان يقوم
بالجواهر ومثله جائز في الوجود بلا لزوم كون الشيء الواحد موجودا
ومعدوما والجواب ان قوله اذ لو ثبت الى اخره تنبيه على انتفاء ثبوت
وجود المعدوم في العدم الذي ادعى ضرورته بمعنى البداهة ويجوز
ثبوته في العدم بدون القيام يحمل مصادر للضرورة والاتفاق فلا غبرة به

والحاصل

والحاصل ان مبنى القيل على الغفلة عن الاضافة في وجود المعدوم فلا
تغفل **قوله** ولا في العدم لان المفهومات التي تسميها البعض احوالا
امورا اعتبارية ليس من شانها ان يعرض لها الوجود عندكم فهي من قبيل
الممتنعات وانتم انما تقولون بثبوت المعدومات الممكنة **قوله** فنقول
انها ثابتة على انها واسطة ان قلت المعتزلة يخصصون الثبوت بالممكنات
والحال عند القائل بها ليست من الممكنات لانها ليست بمقدورة فكيف يصح
قوله واما القائل بالحال الى اخره قلت هم انما يخصصون الثبوت في حال
العدم بالمعدومات الممكنة لا مطلق الثبوت **قوله** يدل على نفي المراد به
ايضا لان الارادة كما سيجيء في مباحث الاعراض لا يتعلق الا بمعدوم مقارن
عند اهل التحقيق **قوله** كما سيأتي بحثه في المرصد الثالث فيه بحث
ان الذي تقرر في الامكان في الخارج للكلام عليه لزوم وجود المعدوم
الممكن في الخارج حال كونه معدوما فيه **قوله** بل هو امر اعتباري
سنبرهن في مباحث الحدوث على ان الامكان صفة ثبوتية بمعنى عدم
كون السلب وان تفسيره بسلب الضرورة تفسير باللازم فلو بني
الوجه الثاني على ان الاتصاف بالصفة الثبوتية بالمعنى المذكور يقتضي
ثبوت الموصوف كما هو المشهور منع كونه ثبوتيا بل الجواب حينئذ اما
اما منع اقتضاء الاتصاف بالصفة الثبوتية ثبوت الموصوف كما هو المناسب
لاصل اهل السنة او منع اتصاف المعدوم في الخارج وفي الذهن بالامكان
كما هو المناسب لاصل الفلاسفة ولا يلزم الانقلاب لما سنذكره هناك
قوله ببعض ما نقض به الوجه الاول وهو غير الممتنعات **قوله** او منع كون
الغيرية صفة ثبوتية وان قال به مشايخنا القائلون بان الصفات لا هو
ولا غيره كما سيجيء في موضعه وانما لم يجب بمنع انه غيره بناء على ان الغيرين موجودان
ينفك احدهما عن الاخر في الوجود او في الحيز لان مرادهم الغيرية بحسب
اللغة **قوله** فقد رجع الى الوجه الاول وان حمل قولهم على ان التعيين
صفة ثبوتية ترجع الى الثاني اذ لا ان التعيين عند المتكلمين امر اعتباري
سيجيء **قوله** وهذا بحث لفظي نقل عنه رحمه الله ان هذا وان ذكره المصنف
الا انه اراد من اول الامر التنبيه على الفرق بينه وبين ما تقدم **قوله**
يطلق على الموجود فقط قيل لا على وجه الترادف بل على وجه التساوي
اما عند ابي الحسين والنصيبي فالاطلاق على الترادف فقول الشارح
وهذا قريب من مذهب الاشاعرة ناظر الى هذا والمشهور من مذهب
اهل السنة هو الترادف وهو المتبادر من كلام الامدي حيث قال مذهب
اهل الحق من الاشاعرة ان لفظ الشيء عبارة عن الموجود ولهذا قال في شرح
المقاصد مذهب ابي الحسين والنصيبي هو مذهبنا بعينه اللهم الا ان
يحمل كلامهما على التساوي ومعنى قولهما هو حقيقة في الموجود ان اطلاقه
على الموجود بطريق الحقيقة كاطلاق الكاتب على الانسان لا انه بمعنى الموجود

نعم سياق الكلام يشعر بان المراد تعيين ما وضع له الموجود بحسب اللغة لا مجرد تعيين ما يطلق عليه **قوله** ويلزمهم المستحيل الى اخره قيل عليه ان اراد اطلاق الشى على المستحيل وبطلانه فى نفس الامر فهو ممنوع كيف فقد صرح فى تعريف العلم باعتقاد الشى على ما هو به ان الشى يطلق على المستحيل لغة وان اراد انه يلزم ذلك الاطلاق مع عدم قولهم به ورد عليه منع عدم قولهم به فقد ذكر جار الله انه اسم لما يصح ان يعلم يستوى فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم والجواب اختيار الشق الاول ودفع المنع بما صرح به من اختصاص الشى بالموجود مستند لا علية بما سيجى الان واما ما ذكره فى تعريف العلم فالمراد به كما نبهنا عليه هناك ان الشى يطلق على المستحيل لغة عند المعتزلة فتعريفهم موافق لمذهبهم بقى الكلام فى انه يلزمهم بطلق المعدوم وعلى هذا التوجيه فلا وجه وجيها لتخصيص لزوم المستحيل ثم ان الجواب الذى اشار اليه الشارح بقوله الا ان نقول الى اخره لا يقطع عرق الاعتراض حينئذ فليتامل **قوله** الا ان المستحيل لا يعلم الى اخره صرح به الشيخ فى الشفا ايضا كما سيجى تحقيقه فى مباحث العلم **قوله** وقال هشام بن الحكم خط فى نسخة مقروة على الشارح لفظ ابن الحكم وكتب قارئها على الحاشية معتمدا بالسماع عن الشارح ان خطا ابن الحكم ليلا يسقط تنوين هشام من المتن **قوله** تا بلوه بالانكار لا يثبت المدعى بما ذكره الشارح الا اذا ضم اليه قول المصنف ونحو خلقتك الى اخره لان التلقى بالقبول والمقابلة بالانكار يتحققان على تقدير عموم الشى ايضا **قوله** بنفى اختصاصه بالقديم فان قلت الاية الكريمة تدل على نفى اختصاص الشى بالموجود لان الله تعالى قادر على المعدومات الممكنة ايضا وكذا يدل على نفى اطلاقه على القديم لا على مجرد نفى اختصاصه وكل منهما ينافى المدعى الاصلى قلت الدلالتان ممنوعتان اما الاولى فلان اقصى ما يلزم ان لا يستفاد القدرة على المعدوم من هذه الاية واما الثانية فلان غايته ان يكون لفظ الشى عاما خص منه البعض وذلك جايز نعم اذا اختص بالقديم لا يكون لها معنى كما لا يخفى **قوله** بنفى اختصاصه بالجسم فيه ان ظاهر الاية بنفى الاختصاص بالموجود ايضا اذ تمام الاية ولا تقولن لشىء انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله والذى سيفعل معدوم الان والحمل على المجاز يبطل الاستدلال على عدم اختصاصه بالجسم ويمكن ان يقال لا يلزم من الاية ان يكون اطلاق الشى على الذى سيفعل قبل ان يفعل فتامل **قوله** متصفة بصفات الاجناس قالوا لانها منشاوية فى الذاتية فلو لم تتخالف بالصفات لكانت واحدة ولانها متخالفة اذ لو تماثلت فى العدم لتماثلت فى الوجود لان ما بالذات لا يجوز زواله والتخالف انما هو بالصفات ضرورة اشتراكها فى الذاتية والجواب ان مفهوم الذات عارض للحقايق لا تمام حقيقتها كما توهموه والتساوى فى العارض لا يمنع الاختلاف بالحقيقة كالحقايق المشاركة فى الوجود وح لا يرد شى مما

ذكر

ذكر ولهذا يبطل ايضا تمسك ابن عباس على التفرقة بانها لما كانت متساوية فى الذاتية فاختصاص بعضها بصفة معينة لا يكون لذاته ولا لامر ولا بصفة اخرى والا تسلسل ولا لفاعل موجب لتساوى نسبته الى الكل بل الفاعل مختار وفعله حادث فيلزم كون المعدوم موردا للمتزايلات وهو باطل بالاتفاق فتعين ان يكون ذلك الوجود حالة الوجود ووجه البطلان جواز ان يكون لذاته المخصوصة **قوله** اى الصفات على الاطلاق اى سوا كانت صفات الاجناس ام لا وسوا كانت قايمة بالموصوف حال الوجود او حال العدم فان الوجود مثلا لا يقوم بالمعدوم حال العدم وكذا المشروط به **قوله** هو الحياة ومما يتبعها المراد من الصفات المقسومة الى الاقسام ما هى من مقولة الاعراض وبالحياة الاعتدال النوعى او القوة التابعة له فلا يتجه حياة البارى تعالى اسمه نقضا ولا صفاته التابعة لحياته تعالى قيل وانما لم يعد نفس التركيب من صفات الجملة لانه اعتبارى وفيه تامل **قوله** عن صفته الجوهرية بشرط الوجود هذا مذهب الجمهور خلافا لهشام والبصرى كما سياتى **قوله** الكون غير الحركة الى اخره اى لا ينحصر فى هذه الاربعة لان الاربعة ليست من الكون **قوله** انه احد الاربعة سيجى فى بحث الاكوان ان اباهاشم قال انه سكون ولم يعتبر اللبث والمسبوقية فيه **قوله** بالتحيز بشرط الوجود تصريح بما سبق التزاما اذ قد علم من حكم تبعية التحيز للوجود هذا القيد **قوله** الا حلول السواد فيه والحلول صفة للسواد لا لمحله فان قلت الحلول وان كان صفة للسواد الا ان حلول السواد فى المحل صفة له كما قيل فى نظيره من حصول صورة الشى فى العقل ومفهم المعنى من اللفظ قلت كلام مردود زيفه الشارح فى اول البيان من حواشى المطول **قوله** وهو الحصول فى المحل لا يخفى ان هذه الصفة نظير الصفة الرابعة للجواهر لكن لا ينافى عدها من الانواع الثلاثة الاول لان الملحوظ فى الثالث كونه صفة تابعة للوجود بلا واسطة وهذه كذلك **قوله** باثبات العدم صفة قيل الظاهر انه يريد بالصفة الحال فالقيام بالموجود عنده ليس بشرط للحال والظاهر من استدلال النافى ان النزاع فى كونه صفة زايدة على المعدوم فى الخارج واما القول بحالية ما لا يقوم بالموجود اصلا فقد عرفت فى اوايل هذا الموقف انه لا مساغ له **قوله** واتفق من عداه اسندلوا على ذلك بان المعدومية لو كانت صفة زايدة لافتقرت الى الذات وهو غيرها فتكون ممكنة فلها فاعلة وليست هى الموجبة والا لدامت المعدومية ولزم التسلسل ولا المختار والا لتجددت المعدومية لان فعل المختار حادث فينبغى ان لا يكون الذات معدومة فى الازل ثم صارت معدومة وهو محال قيل ولو فرق البصرى بين هذه الصفة وبين ساير الصفات بان هذه لا تحتاج الى سبب لكان له ذلك وفيه نظر ظاهر **قوله** والكلام جميع القايلين بان المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات

الى اخره فسر الكل بهذا الا ان ابن عباس لا يدخل فى هذا الاتفاق قطعا بل
الظاهر ان القائلين بان الثابت فى العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير
ان تتصف الجواهر هناك بالاعراض لا يدخلون فيه ايضا فان قلت العالم
اسم لجميع ما سوى الله تعالى من الموجودات فبعد العلم بان العالم صانعا اى
معيدا للوجود كيف يتصور الشك فى وجوده والموجد لا بد ان يكون موجودا
بالبداهة قلت كانهم ارادوا بالعالم جملة المعدومات الثابتة وبالصانع
له من يعيدها الوجود اعم من ان يكون موجودا بالفعل اولا والبداهة انما تدل
على وجود الصانع حالة الصنع لاحالة عدم المصنوع **قوله** قال الامام
الرازى انه جهالة بينة اجيب بانهم انما جوزوا اتصاف المعدوم بالصفات
المعدومة اذ كما يجوز يلزم من السفسطة الظاهرة **قوله** تناخم اليقين
سماعنا من الاستاذ المحقق تتاخم بالتاء المثناة من فوق من تخوم الارضين
وهى حدودها وبها يا بها على ما ذكره الغزالى ومعناه ظنا ينتهى الى اليقين
والمقصود قريبة منه لا الوصول اليه والا لم يكن ظنا وبعضهم صححه بالنون
من النخم قال وهو حد الارض لكن لم يذكر فى الصحاح ومنهم من صححه بالفا
من المفاخمة والظاهر انه تصحيف لعبارة الكتاب وان كان له وجه
بحسب المعنى **قوله** مع ان الامتناع الى اخره واذا لم يعد من الاحوال
بنا على ان المعتبر فى الحال ان يكون الموصوف به من شانه ان يعرض له الوجود
اوعلى ان يقيد بما لا يقتضى عدمه يخرج عن التقسيم اذ لا يندرج فى الحال
ولا فى الوجود ولا فى المعدوم مطلقا وذا باطل متفق على بطلانه **قوله**
والا اتصف الشى بنقيضه ظاهر كلامه يشعر بان المراد بالنقيض نفس
العدم فكانه انما سماه نقيضا للوجود بنا على اعتقاد الخصم لا على اعتقاد
المستدل نفسه اعنى مثبتى الحال لجواز ارتفاعهما ولو فال لزمنا فيه لكان اشد
ويمكن ان يبنى كلامه على ان اتصاف الشى بما فيه يتضمن اتصافه بنقيضه
الاعم لكن قوله فى الجواب بان نفى الوجود عدم لا يخلو عن نوع اباء عن هذا
التوجيه هذا فان قلت الكتابة من افراد الكائنات فقد اتصف الشى بنقيضه
اتصاف الوجود باللاموجود قلت له ان يقول هذا بنا على وهم ان الكائنات
من صدر عنه الكتابة لاما حصل له والا فهو صادق عليهما والحق ان
معنى الصفة هو التابع كالمائت والمنكسر والحس وغيرها لا يقال ثبوت
الشى للشى يستدعى المغايرة بينهما لانا نقول المغايرة الاعتبارية كافية
فان كل حرح صادق وان كان غير مفيد **قوله** قلنا الوجود موجود
ووجوده نفسه فيه بحث اذ لو كان الوجود كموجود لم يكن واجبا والا
تعدد الواجب فيكون ممكنا فيزيد وجوده ويتسلسل لان دليل الزيادة
تم جميع الممكنات فان قلت الدليل يفيد مطلق الزيادة لا الزيادة
فى الخارج المنافية للعينية فيه والعينية الخارجية فى انقطاع التسلسل
كما لا يخفى على المتامل قلت فان كل مفهوم الى اخره لا يدل على ادعا العينية

فيه بخلاف ساير الممكنات والكلام فيه واما انتفا الزيادة الخارجية فثابت
فى الكل هذا وقد يعترض بان الوجود صفة للذات ووجود الوجود لوجودها
فلا شك فى المغايرة بينهما وبان صفة الشى هى المقارن الزائد ولذا يناجز
فكيف يكون نفسه وانت اذا تذكرت ما سبق منا فى تحقيق قول الفلاسفة
بعينية وجود الواجب تعالى لذاته سهل عليك دفعهما فليتذكر **قوله** وامتيازه
عما عداه بقيد سلبى وهو ان وجوده ليس زايدا على ذاته فان قلت عدم
العروض لا يصلح مميزا عن الواجب عند الحكما لتحققه فيه عندهم ولا عن
شى اصلا عند الشيخ لصدق على كل موجود عنده قلت المعللون بهذا الدليل
معترفون بزيادته فى الكل فيتوجه المنع عليهم على ان الكلام فى الوجود المطلق
والحكما معترفون بزيادته فى الكل هذا ويمكن ان يكون امتياز الوجود عما
عداه بخصوصية وانه اذا حمل الوجود الخاص الواجبى عين ذاته تعالى
لم يحصل امتياز الوجود عنه بالقيد المذكور بل الامتياز عنه ح بالاحتياج
الى الغير وعدمه ويمكن ان يكون امتياز الوجود عما عداه بخصوصية ذاته
ايضا **قوله** او معدوم قال فى شرح المقاصد الاقرب انه اذا اريد الوجود
المطلق فمعدوم او الخاص كوجود الواجب ووجود الانسان فموجود ح
ووجوده زائد عليه عارض له هو المطلق او الحصة منه وليس له وجود
اخر ليتسلسل فان اريد كونه موجودا بوجود هو نفسه هذا المعنى فحق وان
اريد بمعنى ان نفسه وجود فلا يدفع الواسطة بين المعدوم والموجود بمعنى
ما له الوجود ولا يخفى عليك ان ما ذكره لا يلايم شيا من الاصول فليتامل ه
قوله فرضنا الظاهر تعلق الفرض بالامرين معا اعنى تركب السواد من
اللونية وقابضية البصر اذ عسر الاطلاع على ذاتيات الحقايق كما يفيد مجهولية
الفصل يفيد مجهولية الجنس ايضا واما قول الشارح فى بيانه وذلك لان
خصوصية الفصل مجهولة فبطريق التمثيل والمراد خصوصية الفصل مثلا
مجهولة وقد يبنى كلامه على ارتكاب الجزم بالجنسية دون الفصلية كما هو
المشهور فى كثير من الحقايق **قوله** والا لم يلتيم منهما حقيقة واحدة
الى اخره اجاب عنه فى الطوالع بجواز ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان
يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الاخر من غير ان يقوم احدهما بالاخر
وسيذكره الشارح فى المقصد السابع من مقاصد الماهية وفيه بحث نذكره هناك
ان شا الله تعالى وايضا لو تم هذا لدل على قيام احد الجزئين بالاخر على تقدير
كونهما من الاحوال ايضا فيلزم الفساد الذى يلزم من قيام العرض بالعرض
اللهم الا ان يقال ان قيام احد الجزئين بالاخر لقيام الماهية الواحدة وحدة
حقيقية انما يلزم اذا كانا موجودين او يقال المبنى بطلان قيام العرض بالعرض
تفسير القيام بالتبعية فى التحيز ومثبتوا الاحوال لا يعترفونه بذلك ويجوزون
ذلك القيام فيكون دليلهم الزاميا لكن الشارح صرح فى حواشى التجريد بان
القيام عندهم ايضا مفسر بما ذكره لا بالاختصاص الناعت ويمكن ان يدعى

ان المفسر بما ذكرنا قيام الوجود لامطلق القيام لان التحيز مطلقا يتبع الوجود
عندهم كما اشار اليه في الدرس السابق قوله وان عدما معا او احدهما لفظ
معا عبارة الشارح ذكره تنبيها على ما هو حق العبارة لان في كلام المصنف
عطفا على المرفوع المتصل من غير تاكيد هذا وقد يقال كما ان تقوم الموجود
بالمعدوم محال كذلك تقومه بما ليس موجودا ولا معدوما محال ايضا فان
العقل لا يفرق بينهما في الاستحالة والجواب ان الحال لكونه متجاوزا في
التقرر والثبوت حد العدم جوز كونه جزا للموجود وعدم فرق العقل
في الاستحالة محل المنع وقد يدفع بهذا اقول صاحب المقاصد ايضا وانا
اتعجب منهم كيف ادعوا ان جزا الموجود يجب ان يكون من افراد اللاموجود
الذي هو نقيض الموجود ويمتنع ان يكون من افراد المعدوم الذي ليس
عندهم نقيض الموجود بل اخص منه فتامل قوله او تمتنع الملازمة
الاولى تقديم منع الملازمة كما هو مشهور قانون المناظرة وقد ذكر في
بحث اللزوم من شرح المطالع ايضا الا انه اخره خوفا من انتشار الكلام
فتدبر قوله لانهما في الخارج شي واحد ذاتا ووجودا فان قلت
الكلام في ان كلا منهما بانفراده موجود اولا قلت نختار حينئذ ان
ان كلا بانفراده بمعنى تجرده عن الاخر ليس بموجود ولا يلزم منه انه ليس
موجودا مطلقا حتى يجعل مقدمه لدليل اثبات الحال لان نفي الاخص
لا يستلزم نفي الاعم قوله او بقوم الاول بذلك الاخر وجه الاحتمال
الاول ان قيام الفصل بالجنس على تقدير التغاير الخارجي وقوع الفصل
نعتا له ووجه احتمال قيام الجنس بالفصل كونه مقوما للجنس قوله
ولو علمت ان هذه الصور الى اخره فان قلت خلاصة كلامه ان امتناع
مطابقة الصور للبسيط الخارجي انما هو في الصور الخارجية لا العقلية
وهذا انما في ما اشتهر بينهم من ان الصور الذهنية موافقة للصور
الخارجية بحيث لو اخرجت الصورة الذهنية كانت بعينها الصورة الخا
قلت لا منافاة لان المنتزع عنه لما كان بسيطا فاذا اخرجنا الصورة
الذهنية كان كلا منهما عين الصورة الخارجية اعني صورة البسيطة
قوله ذكرهم فرعين اشار الى المراد بالتعريفات ما فوق الواحد قوله
وتعلل القادرية بالقدرة هذا عند المعتزلة بالنسبة الينا اذ لا يقولون
بان القادرية مثلا معللة في ذات الله تعالى بقدرة موجودة قائمة
به تعالى قوله وقد نقل عنه الاحوال المعللة الى اخره قيل يحتمل
ان يكون هذا جوابا للسوال المذكور ابتدا ووجهه ان لا حياة لله تعالى
عند ابي هاشم فنقل تجويز تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى عنه
ممنوع الصحة وقد يقال هذا تاييد للجواب الاول حيث عد المصنف
المتحركية من الاحوال المعللة مع انها ليست من توابع الحياة فعلم ان
ما نقله المصنف من الاشتراط ليس على مذهب ابي هاشم واعلم ان الامدي

رجية

قال

قال في ابكار الافكار اتفق ابو هاشم ومن تابعه على القول بالاحوال من
المعتزلة على ان الحياة وكل صفة يشترط في قيامها الحياة وكذا الاكوان
توجب لمحالها احوالا معللة واما ما عدا ذلك من الصفات التي ليست
بحياة ولا يشترط في قيامها الحياة ولا اكوان كالسواد والبياض وغير
ذلك من الاحوال فقد قال ابو هاشم انها لا توجب لمن قامت به من المحال
حالا زائدة الى هنا عبارة الامدي فقد تبين ان اقتصار الشارح في
النقل عن ابي هاشم على الحياة وتوابعها قصور بين قوله وانما يتمايز
بالاحوال اي لا بالذات فالحصر اضافي فلا ينافي الامتياز بالعدميات
والوجوديات حال الوجود واعلم ان القول بتساوي الذوات لا يتاتى
ممن قال بحالية الاجناس والفصول كما لا يخفى قوله لا بد وان يختص
الى اخره لا بد ان يمتاز ويختص قالوا وعاطفه على المقدر وقيل الواو زائدة
في مثل لتاكيد اللصوق لا للعطف على المقدر وقس على ما ذكرته نظائر
هذا التركيب قوله فالكلام في اختصاص الذات بها فيه بحث لما سنذكره
في الجواب الاول انهم يلزمون التسلسل في الاحوال ونشير هناك الى ان
رد الرازي مندفع عنهم فلقائل ان يقول يجوز عندهم ان يكون اختصاص كل
ذات بحال لحال اخرى لا الى نهاية فلا يلزمهم الترجيح بلا مرجح ويمكن ان يجاب
عنه بان الاحوال الغير المتناهية ان حصل لكل ذات لم يبق الاختصاص
المفروض والا لم يكن الاشتراك في الملزوم ملزوما للاشتراك في اللازم
وكل منهما محال والله تعالى اعلم بحقيقة الحال قوله فالاشتراك في الذوات
الظاهر ان المراد بالذوات الخصوصيات والظرف مستقر اي الاشتراك
الكائن في الذوات وقوله اعني التساوي في الحقيقة بالنظر الى ما ل
المعنى وقد يقال لم لا يجوز ان يكون اختصاص الذوات بالاحوال كاختصاص
حصص الاجناس بالفصول وحصص الانواع بالتشخصات قوله وليس
شي من المشترك والمميز موجودا ولا معدوما فثبت حال اخر لانهما وصفان
قائمان بما يقوم به الحال لان مقوم الشي يقوم بما يقوم به الشي فيوجد موجب
الحال ومقتضاها من وجود معروضها فاندفع اعتراض الابهري بعدم
لزوم حال اخر بناء على عدم القيام بالموجود قوله او يقول وانها الى اخره
فيه بحث لان النقض باي الوجهين قرر انما يتم اذا كان مفهوم الحال ذاتيا
لما تحته من الخصوصيات حتى يلزم تمايزها بفصول هي احوال ايضا مشتركة
في مفهوم مطلق الحال ويلزم التسلسل وهو ممنوع لجواز ان يكون عرضا
عاما لها ويكون تمايزها بذواتها فلا يلزم التسلسل وبالجملة مبنى الوجه
الثاني المثبتي الاحوال ان يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز من قدماء
الحقائق الموجودة وذاتيات لها كما صرحوا به والا فلا يجدي ورد كونهما معدومين
فلا يرد النقض الا بعد اثبات كون كل من المميز والمشترك ذاتيا للاحوال
فان قلت لو سلم انهما ذاتيان لها لم يتوجه النقض ايضا لجواز ان يكون احدهما

اوكلا هما عدميا ولا يلزم تقوم الموجود بالمعدوم بل تقوم ما ليس بمعدوم
ولا موجود بالمعدوم ولا نسلم استحالته فان الحال لما كانت واسطة بين
الموجود والمعدوم فلها حظ من الطرفين فانهم يجعلونه قد جاوز في التحقق
حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذلك جوزوا ان يكون الحال مقوما للحقايق
الموجودة ولم يجوزوا ان يكون المعدوم مقوما لها قلا عليهم ان يجوزوا تقوم
الحال بالمعدوم قلت كلامنا في الاحوال التي اثبتوها للحقايق العرضية
الموجودة مقومات لها ولا يجوز تقومها بالمعدوم والا لزم تقوم تلك
الحقايق به لان مقوم المقوم مقوم وقد يجاب عن النقض باختيار ان الامر
المشترك وهو مفهوم الحال حال والامر المختص موجود فلا يلزم قيام العرض
بالعرض ولا التقوم بالمعدوم ولا يمكن نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه
مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زايد على
نفسه حتى يتسلسل كما سيذكره الشارح فان قلت يتم النقض في
الاحوال القايمة بالاعراض اذ لو كان احدى مقومها هنا موجودة لزم قيام
العرض بالعرض اذ لا شك ان مقوم الشي يقوم بما يقوم به ذلك الشي كما مر
قلت ان كان الكلام في الاحوال المقومة للاعراض فليست بقايمة
بها بل بمحالها وان كان في الاحوال الخارجية القايمة بها فقد عرفت ان
الاستدلال لا يتم لجواز تقوم الحال بالمعدوم فتامل **قوله** وفيه نظر
رده الشارح في حواشي التجريد بما حاصله ان برهان التطبيق يدل على
امتناع ترتب امور غير متناهية مجتمعة في الثبوت سوا كانت موجودات
او احوالا وهذا البرهان هو المعتمد عندهم في ابطال حوادث الاولها
واثبات الصانع فمراد الامام ان تجويز التسلسل في الاحوال يسد باب
اثبات الصانع بالطريق الذي سلكوه واعتمدوا عليه وهذا القدر يكفي
الزاما لهم **قوله** لانه وصفها بالتماثل حمل التماثل على معناه الاصطلاحي
يتوقف على كون الحالية من اخص الصفات النفسية وهو محل بحث وحمله على
معناه اللغوي لا يتوقف عليه لكن من الاحوال تردد وبالجملة مراد المناقض
بالاشتراك والاختلاف معناهما اللغويان والاحوال بل المعدومات
ايضا يوصف بهما فجواب الامام حق ولا يرد نظر المصنف **قوله** فلان الحال
لا يقوم الا بالموجود فيه بحث لان القيام في الجملة كاف كما مر في الجوهرية
في تماثل الموجودين واختلافهما قايمان به فلا يقدح في كون التماثل والاختلاف
من الاحوال قيامهما بالاحوال في الجملة **قوله** وكل مفهوم اعتبر سلب فيه
دفع لرد الفاضل الطوسي على جواب الامام بان الحال وصف ليس بموجود
ولا معدوم فلا يكون سلبا محضا وحاصل الدفع ان اعتبار السلب في مفهوم
الحال ولو بالجزئية يستلزم عدميته ولا حاجة بنا على دعا ان هذا السلب
عين مفهوم الحال **قوله** المرصد الثاني في الماهية وتوابعها المائية وان
اختلف وجه التسمية فالماهية منسوبة الى ما هو ويطلق عليها الحقيقة باعتبار

صلوحها للجواب عن السوال بما هو كما يطلق عليها الحقيقة باعتبار ان تحقق
الشي بها والمائية منسوبة الى ما وتطلق عليها باعتبار صلوحها للجواب
عن السوال بما **قوله** لكل شي حقيقة هو بها هو الظاهر ان المراد بالشي ما
هو اعم من الموجود ولو مجازا اذ الماهية تعم الموجود والمعدوم وهي المرادة
بالحقيقة هنا ويمكن ان يراد به معناه الحقيقي اعني الموجود بنا على ما اشتهر
من ان الحقيقة قد تختص بالموجود ثم قوله هو بها هو في موقع التعريف
للحقيقة والظاهر على ما في شرح المقاصد انه مبني على ان الماهية ليست
مجعولة بجعل الجاعل كما هو راي جمهور الفلاسفة والمعتزلة فلا شك يصدق
التعريف على العلة الفاعلية وقد يمنع البنا على ما ذكر فيه يختص بالموجود ثم قوله
هو بها لان القايلين بان الماهية مجعولة بنفسها يقولون بهذا التفسير ايضا
ويدفع الاعتراض بالعلة الفاعلية بان الشي عبارة عن الامر الخارجي والبا
في بها متعلق بالاتحاد الكاسد المستفاد من هو هو فانه كانه علم في
الاتحاد ولذا لم يقل ما به الشي هو مع انه اخصر وملخصه ان الماهية
عبارة عن الصور العقلية وهي من حيث ذاتها نفس الامر الخارجي فانه
لو اقترنت الصورة العقلية بالوجود الخارجي وما يتبعه كان الحاصل عين
الامر الخارجي واذا جرد الموجود الخارجي عن العوارض كان الباقي فيه
تلك الصورة العقلية فمعنى التعريف ما به يتحد الامر الخارجي في الوجود
ولا يخفى عليك ما فيه من التعسف **قوله** فاذا قيست الى الامور العارضة
الى اخره قيل اذا فرض قياس الماهية الى العوارض فلا شك انها ليست عين
الماهية ولا اجزائها فلا فايدة في النفي بهذا المعنى وانت خبير بان عدم
الفايدة انما هو اذا لوحظ عنوان العروض في المقيس اليه حال الحكم بالنفي
المذكور واما اذا قيس الماهية الى الامور العارضة ولوحظت تلك الامور
من حيث خصوصياتها فعدم الفايدة ممنوع فان حملها على الماهية بما اوهم
انها او نفسها او جزوها فاحتيج الى البيان ثم برواته اذا لوحظ الماهية
مع العوارض ايضا فالنفي بهذا المعنى صحيح اذ لا تكون العوارض جزا من تعي
الماهية وان كان جزا من المجموع فالتقييد بالحيثية مستدرك الا المهم الا
ان يقال توهم الجزئية حينئذ مقتض للتقييد بها ليندفع الوهم في تلك
الصورة وقد يقال مراد المص ما ذكره الشيخ في الشفا من انه اذا لوحظ الما
فقط لم يحكم عليه بشي من العوارض لانه محتاج الى ملاحظة عارض والغرض
ان الملحوظ هو الماهية ليس الا ويويده قول الشارح وبالجملة وانت خبير بان
قول المصنف هي مغايرة لما عداها وقوله وليست الماهية الى اخره يابا
اباء قطعيا فلا وجه لحمل كلامه عليه **قوله** على معنى ان شيا منها ليس بنفي
الماهية ولا داخلا فيها قيل لا يوافقه قول المص ليست الا الانسانية
فانه يقتضي الا يكون من حيث هي جزوها وما ذكره يقتضي ان الجزء لا يصح نفيه
عنها من حيث هي وبالجملة قول المص ليست الا الانسانية يشعر بان المقيس

اليه اعم من العوارض والاجزا وانت خبير بان سياق كلام المصنف يفيد ما ذكره الشارح فليحمل الحصر في قوله ليست الانسانية على الاضافي **قوله** لا على معنى انها ليست متصفة بشي الى عدم كون هذا المعنى مراد المصنف ظاهر لان قوله فليست الماهية الانسانية متفرع في المآل على مغايرة الماهية للعوارض والمتفرع على المغايرة عدم العينية والجزئية لا عدم الاتصاف لكون الكلام في قوله فانه يستحيل لان الكلام في الماهية المطلقة والمتصف بالعوارض حتى بلوازم الماهية باعتبار احد الوجودين قطعا كما صرحوا به ويمكن ان يقال الاطلاق المذكور يقتضي عدم اعتبار الوجود مع الماهية لا اعتبار عدمه حتى لا يتصف بشي من المتقابلات ويؤيده ما سيذكره من ان الماهية المطلقة موجودة لوجود احد قسميها اعني المخلوطة فتامل **قوله** والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى المراد بالملاحظة الاخرى ما يكون متعلقة لما لم يلاحظ اولا لا اجمالا ولا تفصيلا بقرينة سياق الكلام اذ المراد انه لما احتيج الى ملاحظة اخرى على التقديرين اعني على تقدير ان يلاحظ ما هو داخل في الماهية اولا اجمالا وهو على تقدير ان يلاحظ تفصيلا بل كان ينبغي ان يحتاج الى ملاحظة اخرى على التقدير الاول فقط بناء على ان الحكم بالاجزا يستدعي تصورها مفصلة وبهذا اندفع ما يتوهم من ان قوله والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى لا يصلح ان يكون تنبيها على ان العوارض ليست داخلة في الماهية لجواز ان يكون الاحتياج الى الملاحظة الثانية لان لا يبقى ذلك الداخل في مرتبة الاجمال لاحتياج الحكم الى ملاحظة المحكوم به منفصلا فتدبر **قوله** لما امكن انتفاؤها سياق الكلام في العوارض المحمولة على الماهية مواطاة كما ينبهك عليه فلا يرد علما للملازمة ان الوجود لو كان نفس الماهية لم يمتنع انتفاؤها بالعدم لانتفاء الوجود به في التحقيق فليتامل هذا ثم كلامه الشارح يدل على ان قوله وايضا الى اخره في العوارض التي يمكن تزايلها وتواردها على سبيل التقابل فالمراد بالمتقابلات في قوله ويستلزمه الشي من المتقابلات لان هذه العوارض ايضا كما يدل عليه قوله ومن هذا يعلم الى اخره فلا يرد اقتضا الاربعة المزوجية ثم يرد ان الدليل اخص من الدعوى وهي متغايرة الماهية لجميع العوارض امكن تزايلها وتواردها ام لا فان قلت تحقيق الشارح وغيره من المحققين ان ماهية الاربعة مثلا لا تقتضي من حيث هي الزوجية بل لمطلق الوجود فدخل في هذا الاقتضا وهذا معنى لازم الماهية كما صرحوا به فماهية الاربعة مثلا اذا لم يعتبر وجودها واقتضاؤها منها بمنشا ويبنى قابلة للفردية فلا حاجة الى تخصيص الكلام بالمتزايلات قلت لو سلم هذه المقابلة فقد عرفت ان الكلام في الماهية

التي لم

التي لم يعتبر معها الوجود وان عدم الاعتبار ليس اعتبار المعدوم فتامل **قوله** بمعنى انها ليست نفسها الى آخره قلت لم يتعرض لصحة السلب بمعنى انها ليست عارضة لها قلت لان السلب بهذا المعنى لو صح لصح سلب الشي عن نفسه ولم يقل به احد **قوله** لكن باعتبار اخر هو ان جعل الجزء الذهني جعل الكل لا ان الطبيعة الجزئية مثلا من حيث انها جزء الطبيعة النوعية عينها **قوله** لا يقتضي الى اخره ظاهر تفريع قوله فاذا سئل الى اخره على ما سبق يقتضي ان يقال ههنا معناه انه ليس نفسها ولا داخلة فيها ويمكن ان يقال مراد المص بالاقتضا الاقتضا بالعينية او الجزئية لا مطلقة بقرينة قوله سابقا لازما لها او مفارقا اذ لا يصح نفي مطلق اقتضا اللواحق الملازمة للماهية ضرورة تحقق اقتضا الفردية للثلاثة مثلا فح يلائم سابق الكلام ولاحقه ويندفع ما ذكره في شرح المقاصد من انه اذا اريد بتقدم الحيثية ان ذلك العارض من مقتضيات الماهية صح في مثل قولنا الاربعة من حيث هي زوج او ليست بفرد دون قولنا الانسان من حيث هو ضاحك او ليس بضاحك كما ذكر في المواقف من ان تقدم الحيثية على السلب معناه اقتضا السلب وهو باطل ليس على اطلاقه لا يقال ان الاقتضا بالعينية لا معنى له لان الاقتضا نسبة تقتضي المغايرة لانا نقول المغايرة الاعتبارية كافية وهي متحققة **قوله** قلنا لا هذا ولا ذاك فان قلت ان كان معنى هذا الجواب ان الماهية من حيث هي لا هذا ولا ذاك كان تصريحا بانها تقتضي عدمهما لتقدم الحيثية وقد مر انه باطل وان كان معناه ان الماهية ليست من حيث هي هذا ولا ذاك لم يطابق السؤال عن المعدول المرتب على الحيثية فلا يطابقه الجواب بالسلب الداخل على الحيثية قلت نختار الثاني ولا نسلم عدم المطابقة وانما لم يطابق لو كان المقصود تعيين احدهما اما لو كان زعمه ثبوت احدهما فان السائل انما رتب المعدول على الحيثية بناء على زعم ذلك والمجيب نبه بادخال السلب على الحيثية على خطاء ذلك الزعم فليفهم **قوله** فان قيل الانسانية الى اخره شبهة ابداها على وجود الماهية المطلقة المشتركة ولا يبعد ان يورد على قوله ومع الكثرة كثيرة **قوله** قلنا من حيث هي الى اخره واجاب عنه ايضا صاحب المقاصد بوجه اخر وهو انها عينها بحسب الحقيقة غيرها بحسب الهوية ولا يمتنع كون الواحد لا بالتشخص في امكنة متعددة ومتصفة بصفات متقابلة بل بحسب طبيعة الاعم ان يكون ذلك ولا يخفى انه انما يصح اذا لم يعتبر هذه الحيثية فتامل **قوله** ولو وقع بدل قوله الى اخره ظاهر كلام السائل مشعر بان مراده ان الانسانية التي من حيث هي في زيد هل هي التي في عمرو ام لا قال المص بدل قوله في زيد في عمرو لربما توهم ان الانسانية من حيث هي في زيد فلدفعه من اول الامر صريحا قال ليست التي في زيد وان كان ذلك التوهم مندفعا بقوله ولا غيرها **قوله** في اعتبارات

الماهية اشارة الى ما صرح به في حواشي المطالع وعنى من ان ما ذكر ليس
تقسيما للماهية الى الاقسام الثلاثة حتى يكون تقسيما للشي الى نفسه
والى غيره بل بيان ان لها اعتبارات ثلاثا بالقياس الى عوارضها قوله تسمى
مخلوطة الظاهر ان المخلوطة هي المعروضة للواحق من حيث هي كذلك
اعني الماهية المقيدة لا المجموع المركب والا ترتفع الاقسام قوله ان الشخص
هل هو مركب في الخارج والحق انه ليس بمركب فيه والا لما كان وجوده بينا
لاستتاره به مع ان المختار ان الكلي الطبيعي الذي هو جزوه حينئذ ليس
بموجود في الخارج كما سياتي والا لما صح حمل الماهية على الشخص قوله
وقيل يوجد لان الذهني الى اخره عليه صاحب المقاصد بان هذا لا يقتضي كونها
مجردة بل غاية الامر ان العقل تصورها كذلك تصورا غير مطابق فان قيل
لا معنى للماخوذ بشرط لا سوى ما يعتبرها العقل كذلك قلنا ح لا يمتنع وجوده
وجوده في الخارج بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات ويعتبر العقل
مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا
بشي من العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد
ما يعتبر العقل كذلك جاز وجوده فيهما وقد اشار الشارح الى جوابه
بما حاصله ان المراد بالموجود في الذهن ههنا ما تصوره العقل اعم من
ان يكون ذلك التصور مطابق للواقع ام لا فنحن لا ندعي سوي ان المجردة
قد تكون متصورة للعقل معروضة له اما ان يكون الفرض مطابقا
للواقع فنحن لا ندعيه بل نعترف بانه خلاف الواقع قوله ولا حكم على شي
الا بعد تصوره فيه بحث اشرنا اليه في بحث الوجود الذهني وهو
انه يكفي في التصور للحكم حصول المحكوم عليه اما لا بواسطة امر عارض
له وهو المرتسم والموجود في الذهن حقيقة فلا يلزم من الحكم على الماهية
المجردة وتصورها لاجل ذلك الحكم وجودها في الذهن كما يدل عليه
سياق كلامه فتامل قوله وقيل ان شرط تجردها الى اخره قيل فيه
بحث لان هذا القائل ان اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور
الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان
لا يثبت امتناع وجود المجرد في الخارج بما ذكره لان الكون الخارجي
ايضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى لان زيادته في التعقل
وان اراد بالعوارض الخارجية ما يكون عروضه بحسب نفس الامر
وبالذهنية ما يجعلها الذهن فيدا فيها واعتبر عروضها من غير ان
يكون ذلك بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود المجردة عن اللواحق
الخارجية في الذهن ايضا لان الكون في الكون ايضا من العوارض
الخارجية بهذا المعنى ويمكن ان يقال اراد بالعوارض الخارجية
ما لا يعرض الا للموجود الخارجي سواء كان المعروض موجودا قبل عروض
هذا العارض او حال عروضه فعلى هذا يكون الموجود من العوارض

الخارجية

الخارجية وبهذا انهم اعتبروا في تعريف الحال القيام بالموجود الخارجي ثم
جعلوا الوجود من الاحوال كما سبق تحقيقه قوله اذ هي ما جعله الذهن قيدا
فيها على ما ذكره المص لا يقابل بالذات بين الخارجية والذهنية من العوارض
كما لا يخفى قوله واحتج عليه بان الانسان الى اخره فيه بحث اولا فلان
هذا الاحتجاج على تقدير تمامه انما يدل على التجرد عن العوارض المفارقة
لا عن لوازم الماهية وبهذا القدر لا يثبت التجرد الذي نحن بصدده
واما ثانيا فلان الانسان قابل للعدم كما هو قابل لسائر عوارضه
المتقابلة فيوجب الدليل على تقدير تمامه تجرده عن عارض الوجود ايضا
فكيف يحكم بمقارنته له البتة وقد يقال الظاهر من كلام افلاطون ان مراده
الحكم بوجود الكلي الطبيعي بمعنى كلامه ان الماهية من حيث هي ناصّة
ازلية ابدية بقرينة دليله وقوله في المدعي قابل للمتقابلات الا انه
تجمل في اطلاق الفرد على الماهية على تقدير تحقق هذا الاطلاق في كلامه
بمعنى انها طبيعة واحدة وهي في التجرد بمعنى ان جميع العوارض ليس نفس
الماهية والاجزاء منها وح يكون دليله واردة على دعواه غايته ان يرد
عليه ما اورد على القائلين بوجود الطبايع قوله مثل ما ولد به هذا
التاويل مستبعد جدا فان رب كل نوع ليس فردا منه ولا يعرض له المتقابلات
وانما يدبره بنوع تعلق بافراده قوله كالاجناس العالية اذا لم يكون
التركيب من امرين متسا ويين قوله تتمايز في العقل فقط لم يذكر
له مثالا لان مثال البسيط الخارجي الذي ذكره مثال له قوله فان
صدق كل منهما على كل افراد الاخر فهما متساويان كان المعتبر في
المساوات صدق كل منهما على كل افراد الاخر كذلك المعتبر في العموم
صدق احدهما على كل افراد الاخر دون العكس فليس مفهوم الكلي
اعم مطلقا من مفهوم الانسان لصدقه بدونه في الاشخاص بل ولا
يقدح في التباين حمل الكلي على الانسان لانه انما يحمل على مفهومه كما في
القضايا الطبيعية وذلك كحمل مفهوم الكلي الحقيقي على مفهوم الجزئي
الحقيقي مع تباينهما اتفاقا والتباين انما ينقدح اذا ما صدق احدهما
على ما صدق عليه الاخر قوله اذا اعتبر ماهية مركبة منهما فان قلت
الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة على ما هو المشهور فقد التئم ماهية
منهما بلا احتياج الى اعتبار معتبر قلت اراد الماهية المركبة منهما فقط
كما يتبادر من السياق وايضا قد تقرر ان المقوم للحيوان احدهما وانما
ذكر امعا في تفسيره تعريفه لعدم العلم بان ايهما متقدم مقوم له فثبت
الاحتياج الى الاعتبار على تقدير قوله نحو الجسم الابيض المتكلمون لا يقولون
بالسطح وح يظهر كون الجسم اعم مطلقا من الابيض وهو ظاهر من الجسم
المقدم له اي معين ومحصل لان الابيض ليس له تحصل في نفسه بل
في ضمن نوع كالجسم قوله بل يكون الامر بالعكس وهو على قسمين

قسم يكون العام فيه جاريا مجرى الموصوف والخاص مجرى الصفة وقسم على
العكس فمثل المص للاول والشارح للثاني **قوله** هو المقدم للحيوان اي
المعين والمحصل له لا الداخل في قوامه كما هو المشهور من معنى المقوم ومن
ههنا يقال فصل النوع مقدم مقسم للجنس **قوله** من علله الاربع
المراد من العلل الاربع الفاعل والغاية والمادة والصورة لكن ليس المراد
بالمادة ما هو الداخل في قوام المعلول حتى يرد الاعتراض على التمثيل
بالمطبوسة لما سيجي من ان المحل بالقياس الى الحال يشبه المادة مشابهة
تامة فهي معدودة في عدادها وقس عليه حال الصورة **قوله** قلت
معنى تركب الشي ليس المراد ان معنى الاخذ مع الشي مطلقا هو الاخذ بالقياس
اليه والا لم ينحصر في الاقسام المذكورة مع عدم استقامته في بعض الامثلة
بل المراد به تعميم الاخذ مع الشي الاخذ مع الاضافة اليه والاخذ مع ذاته
ولهذا العموم يكفي في دفع الاستدراك كما لا يخفى ففي العبارة في العبارة
او في مسامحة **قوله** نحو العطا قال في حواشي التجريد الداخل في مفهوم
العطا هو الاضافة الى الفاعل دونه لكن لا ينعقل الاضافة بدون
تعقله وقس على ذلك كثيرا من الامثلة واعلم ان ما سوى اجزاء
العزة ليس مثالا للشي المعتبر مع غيره كما لا ينبا درمن كلامه بل للماهية
المركبة من ذلك الشي وغيره فان المعتبر مع الاضافة الى الفاعل هو الفايدة
التي هي جزء العطا والجزء هو نفس الاضافة وعلى هذا القياس ولك
ان تجعل الامثلة مما يستفاد من حرف لا نفس المضاف اليه **قوله**
وهي الوحدات المتفقة الحقيقة مبني على انه لا يعتبر في العشرة الجزء الصوري
لا لانه حينئذ يكون تركيبها من العلة والمعلول اوليس الصورة على
تقدير وجودها في العدد علة لشي من الاجزاء انما هي جزء صوري منشاء
الاجزاء **قوله** كالجسم المركب من الهيولى والصورة فيه بحث لان هذا
مركب من الشي مع علته الصورية او من الشي مع علته المادية فلا يكون
المثال مطابقا اذ المقسم لا يحتمله فان قيل هو مدفوع بما عرفته من
ان المراد من تركب الشي مع احدى علله ان ياخذ هو من حيث عرضت له اضافة
الى علله وليس الامر ههنا كذلك اذ ليس الجسم عبارة عن الهيولى التي فيها
الصورة ولا الصورة التي فيها الهيولى بل هو عبارة عن مجموعهما معا
قلنا فح ينبغي ان يكون المراد من تركب الشي مع غير علله ومعلولاته
ان يوخذ هو من عرضت له اضافة الى ذلك الغير وليس الامر كذلك في
الانسان والعشرة ونحوهما **قوله** من الحكمة والعفة والعدالة قد سبق
تفاسيرها في اواخر شرح الديباجة فلا نعيده **قوله** فان النفس الناطقة
الى اخره نقل من الشارح رحمه الله انه يمكن ان يجاب عنه بانه يكفي
في التمايز الحسي كون البدن محسوسا دون النفس الناطقة وقريب
منه ما يقال في الجواب يكفي في التمايز حسا ان يحس احدهما مع عدم

الاخر فالفرق ظاهر لان البدن بلا نفس قد يحس كما في الميت واما الهيولى
والصورة فلا يحس احدهما بدون الاخر قطعا فان قلت ما ذكره
الشارح انما يرد اذا حمل النفس على الجوهر المجرد واما اذا حمل على غيره
فلا قلت ان بني التمثيل على مذهب الفلاسفة فقد عرفت حاله
وانه بني على مذهب المتكلمين فالنفس عندهم هي هذا الهيكل المخصوص
فلا تمايز بين هذا وبين البدن ايضا وقول النظام البدن هو النفس
السارية في البدن سريان ما الورد في الورد لا يفيد التمايز الحسي ايضا
لان الورد مجموع الما ومحله **قوله** ولا نسلم ان المركب تركيبا اعتباريا عن
الروح والجسد انما قال ذلك تركيبا اعتباريا لان الروح بمعنى النفس
الناطقة مجردة والبدن مادي فلا يحصل بينهما تركب حقيقي وقد يقال لا
بعد في ذلك كما يتالف من المادة الغير المادية والصورة الجسمية ولواحقها
المادية جسم موجود مشار اليه والتحقيق ان الموجب لاخذ النفس مع البدن
حكم الوحدة ارتباط احدهما بالاخر من حيث ينفعل كل منهما عن الاخر فتاثر
النفس عن البدن كالكيفيات النفسانية الحاصلة بسبب القوى الجسمانية
غضبية كانت او شهوانية وتاثر البدن عن النفس مثلا ان تقشعر الجلد
ويقف الشعر عند سماع تعالى الذكر في جبروته الله جناب عن سماع **قوله**
غير معقول فان قلت يجوز ان يعتبر ماهية من العدمات بان يكون تلك
العدمات اجزاء للماهية وعدم معقوليته تعلقها الاضافة الى الوجود
لا يستلزم كون تلك الوجودات معتبرة في الماهية بالجزئية قلت تلك
العدمات ان تعتبر من حيث انها مضافة الى الوجودات ام لا فان كان
الثاني لم يتعدد وان كان الاول تدخل الاضافة قطعا كما اشار
اليه الشارح في حواشيه الصغرى وان كان المضاف اليه خارجا وهي
المراد بالمعنى الوجودي لا المضاف ولا المضاف اليه **قوله** اذا لم يجعل
الاضافات اي مطلقا والا فلا امتناع في ذلك التعميم بناء على وجودية
بعضها **قوله** ويكون صدق السالبة الخارجية الى اخره فيه
بحث لان القضية القائلة الانسانية انسانية وكذا في كل ماهية قضية
ذهنية فسالبتها لو صدقت لعدم الموضوع صدقت لعدمه في الذهن
الحاصل ان القايل بمجعولية الماهية يقول ان يكون الانسانية انسانية
في نفس الامر بجعل الجاعل لان كونها انسانية في الخارج فانه اذ ما له
حينئذ الى مجعولية الهوية لان الانسان في الخارج عين الهوية ولا كلام
فيه والنافي لمجعوليتها يقول لو كانت الانسانية مجعولية لم تكن الانسانية
انسانية في نفس الامر عند عدم الجعل فح لا يتجه الجواب فان صدق
السالبة لعدم وجود الموضوع في الخارج فتامل **قوله** فهي ايضا ماهيته
في نفسه الى اخره فيه بحث لان الوجود والموصوفية من المعقولات
الثانية الممتنعة الوجود في الخارج والكلام في الممكنات الوجود فيه وتعلق

الجعل بالممتنع لا بالايجاد غير ممتنع فتامل قوله فهذا مما تقتضيه عبارة
الكتاب الى اخره فيل الظاهر ان مراد المص ان الماهيات كلها مجعولة كما ذكره
في تحرير المسئلة اذ لا نزاع في ان للواجب تعالى جعلا وتاثيرا في الممكن فلو لم
تكن الماهية مجعولة ارتفع المجعولية عن الماهية الممكنة لان وجوده
وموصوفيته ماهيته والمقدار ان الماهية ليست متعلقة للجعل فيتم
الترتيب ويناسبه الجواب ايضا وفيه نظر اذ المقدر ان ليس بعض الماهيات
مجعولة لان نقيض الايجاب الكلي الذي ادعى هو السلب الجزئي وما ذكره
انما يتم لو كان المقدر السلب الكلي اللهم الا ان يبنى الكلام على ان بعض
الماهيات اذا لم تكن مجعولة كان الجميع كذلك اذ لا فرق بين ماهية
وماهية بعد كونها ممكنة خاصة فتامل قوله هو الوجود الخاص
الى اخره قيل عليه يلزم ان يكون الماهية ايضا مجعولة لان جعل وجود
العام ضرورة في ضمن الخاص والجواب ان المجعولية هو الاحتياج ولا
يلزم من احتياج الخاص احتياج العام وقد يجاب بان البحث في الماهية
من حيث هي هي لا في الماهية المخلوطة كما سيعلم من التحرير قوله لا يعرض
للبسيط ان قلت فعلى هذا يلزم ان امكان المركب مما ليس يمكن اللهم
الا ان يقولوا امكان الجمع غير امكان الوجود والمحذور هو الثاني والملتزم
في المركب عندنا هو الاول قوله لو صح ما ذكرتم المراد بما ذكرتم هو المدعى
لا الدليل ليكون الاعتراض معارضة والملازمة المذكورة في المتن
تفصيل الملازمة المذكورة في الشرح وفائدة ذكرها ظهور توجيه
الاعتراض قوله او وجودها فيه نظر لان الوجود المجعول يمكن ان
يعتبر بالنسبة الى البسائط فما الفارق ويمكن ان يجاب بالتكلف فتامل
قوله لانا نقول ذلك الذي ذكر بخوه الى اخره ان قلت لعله يقول
بمجعولية هوية الانضمام مثلا قلت بعد تسليم تحقق الهوية
الانضمامية تلك الهوية ان كانت بسيطة لم يتعلق بها الجعل وان كانت
مركبة كان المجعول في هوية الهوية الانضمامية فينتقل الكلام اليها
فيتسلسل بمعنى انه لا ينتهي الى حد يمكن تعلق الجعل به قوله والاعتراض
المذكور معارضة لا نقض اجمالي كما ذهب اليه الشارح الابهري اذ لا يمكن
اجزاء الدليل المذكور بعينه في المركبات كذا نقل عن الشارح وفيه تامل
لان النقض الاجمالي على وجهين الاول جريان الدليل في موضع مع تخلف
الحكم الثاني استلزامه تمامه محذورا والمنفي ههنا هو الاول لا الثاني
فليتامل قوله بل المطلق الوجود اي بل المدخل لم قال الشارح اقتضاء
الماهية لشيء واتصافها به من غير نظر الى الوجود غير معقول فانه
من المعلوم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف
بثبوت شيء له فليس معنى لازم الماهية انها متصفة به سواء وجدت
باحد الوجودين او لا بل معناه انها اينما وجدت كانت متصفة به اذ ليس

لاحد

لاحد الوجودين مدخل في الاقتضاء بل المقتضي الماهية باعتبار مطلق
وجودها فيل فيه بحث لان ما نع العلة لا يجب ان يكون له مدخل في العلية
فان ما يساوي العلة لا ينفك عنها ولا دخل له في العلية الا ترى ان
الصورة المشخصة علة لتشخص الهيولى مع كون الهيولى علة لتشخص
الصورة نعم الاقتضاء مقدم بالذات على الاتصاف فلا يلزم من عدم انفكاك
الماهية المتصفة بلوازمها عن الوجود مدخليته في العلية والاقتضاء
اللهم الا ان يقال لو لم يكن للوجود دخل في الاقتضاء لصح الاتصاف مع
قطع النظر عن الوجود لان هذا الاتصاف فرع مقتضى الذات وانت خبير
بان الاقتضاء امر ثبوتي فالاتصاف به يقتضي احد الوجودين وبه يتم الكلام
فتامل قوله وقسم يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن الظاهر
ان التناقض ان في لواحق الوجود الذهني ايضا قوله هو المسمى بالمعقولات
الثانية فان قلت الامكان من المعقولات الثانية مع انه لازم للماهية
كما سيجيء قلت معناه انه لازم لموصوفه الذي هو الماهية الممكنة لا باعتبار
مطلق الوجود بل باعتبار الوجود الذهني فان معنى امكان الماهية
هو قابلية الماهية للوجود والعدم من حيث هي وتلك القابلية والحيثية
لا تعرض الا بحسب الوجود الذهني فان قلت امكان الوجود في الذهني
ايضا من المعقولات الثانية مع ان ثبوته للماهية بالوجود الذهني
والا لتسلسل الوجودات الذهنية وليست اعتبارية صرفة حتى يلتزم
قلت سبق الكلام فيه بحث الوجود فليتذكر قوله بالمجعولية الاحتياج
الى الفاعل الظاهر ان المجعولية هي الوصف المترتب على الاحتياج لكن لما
كان الفرق باعتبار المبدأ تسامحوا على الفارق وههنا بحث وهو ان ظاهر
ما سبق من تفصيل العوارض وتقسيمها الى الثلاثة يدل على ان العوارض
المذكورة ما يعرض باعتبار احد الوجودين مطلقا او بخصوصية احدهما
فجعل الاحتياج الى الفاعل من عوارض الوجود الخارجي اي عارضا باعتباره
وبعده محل تامل وان اراد ان الموصوف به امر خارجي ولو حال الاتصاف
يلزم ان يكون نفس الوجود الخارجي من هذا القسم لا من القسم الثالث
اعني المعقولات الثانية مع انه منها فتامل جوابه قوله ان المجعولية
ليست نفس الماهية الى اخره فقولهم الماهية غير مجعولة ينبغي ان يحمل
على السلب لا العدول كما هو ظاهر العبارة لان الماهية من حيث هي مجعولة
ايضا على معنى ان اللامجعولية ليست نفسها ولا داخلة فيها ووجه
الا بدية مع استوائهما في انتفائه وجه تخصيص هذا البحث بالمجعولية انه
على هذا كان معلوما في اول بحث الماهية فلا وجه لذكره ثانيا كما هو دابهم
قوله كانوا صوابا بلا ريبة واما قولهم ان الامكان لا يعرض للبسيط فلم
يريد وا به امكانه بالقياس الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام في الممكن
دون الواجب والممتنع ايضا ولو صح نفي هذا الامكان عن البسيط لانتفى

عنه الوجوب والامتناع ايضا لانهما لنسبة كالامكان بل ارادوا به حاجته في ذاته
كما في المركب وقد يقال توجيه القول الثالث على ما ذكره ضم البعد الذي
كان قد هرب منه اذ محصله ان الحاجة الى الفاعل من لوازم الماهية المركبة
دون البسيطة فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون الماهية ولك
ان تقول البعد المهروب عنه نفي القول فان نزاع الفرق الثلاث في كون المحوج
من لوازم الماهية او احد الوجود بين اي لان يكون الملحوظ في عنوان البحث
هذا المعنى فلزوم كونها من لوازم الماهية المركبة دون البسيطة على قول
الفرقة الثالثة ليس من البعد المهروب عنه فتامل **قوله** المركب اما
ذات الاخص المركب بالذكر لكثرة البحث فيه **قوله** لكن يكون قيام بعضها
شرطا لا يخفى ان مجرد الشرطية لا يكفي في الوحدة الحقيقية فاعتبار اللون
المشروط بالضوء على ان توقف الوحدة الحقيقية على ذلك ممنوع لجواز
الارتباط بين الاجزاء بوجه اخر **قوله** سوا كانت اجناسا وفصولا او
غيرها اي سوا كان بعض تلك الاجزاء اجناسا وبعضها فصولا او غيرها
بان يكون ما به الاشتراك فصلا بعيدا او ما به الامتياز فصلا قريبا
مثلا فان المقصود ههنا لزومه حول ما به الاشتراك وما به الامتياز
ليس الا وحمل الغير على الاجزاء الخارجية او لتعيين يا باه السياق **قوله**
اي امر غير خارج انما فسر الذاتي بهذا ليشمل تمام الماهية اذ لو اريد به الجزء
لكان التركيب ظاهرا من اول الامر بلا احتياج الى ملاحظة المحال الثاني في
ذاتي اخر وايضا لم يستقم قوله لا بان يشتركا في ذاتي اخر **قوله** لجواز كونه
تمام ماهيتهما الكلام في مشاركة الماهية للغير فالغير ان الماهية ان
فلا يتصور كون الذاتي تمام ماهيتهما اذ لا يتصور التغيرية حسب الكلام
الا ان يراد ما يعم الغير بحسب الاعتبار واما الفرد ان والفرد مركب
لا محالة ولك ان تمنع لزوم تركب الفرد عند المتكلمين فانهم قائلون
بان للواجب تعالى تشخصا مغايرا لماهيته وان ذلك التشخص ليس بداخل
في هويته تعالى وان سلم اللزوم قلنا بحثنا ان الثاني نقول المراد كون الماهية
مركبة في حد ذاته وحقيقتها فذات الافراد وحقيقتها لا تدخل فيها التعينات
يعني ان الفرد ليس ماهيته والكلام في الماهية وجوابه ان الضمائر
في قوله الخ مشاركتها لغيرها ونظيرها للماهية بمعنى ما به الشي هو
هو وهي اعم من الكلي والجزئي وان كان المراد بالذاتي والعرضي ما هو
كذلك بالنسبة الى الماهية الكلية **قوله** وكذلك الوجود تشارك
الى اخره المراد بالمشاركة في ذاتي المشاركة في الذاتي بالنسبة الى
الماهية التي يتكلم فيها والثبوت بالنسبة الى الوجود ذاتي وان لم يكن
كذلك بالنسبة الى المستند الى الماهية الى اخره اشار بقوله المستند
الى الماهية الى ان هذا الدليل لا ينتهض على ما جوز استناده اللزوم الى
غير المتلازمين كالفاعل وفيه رد ادا منع لزوم التركيب بتجويز استناده

الماهيات الموجودة **قوله** لان اللازم
المذكور ح ح

الاختلاف

الاختلاف الى التعددات **قوله** من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض هذا الحكم
لا ينعكس فان لكل حقيقة حاجة لبعض اجزائها الى بعض وليس كل ما يحتاج
فيه احد الجزئين الى الاخر حقيقة واحدة والا فاي حاجة اشد من حاجة
العالم الى الصانع مع ان مجموعهما اعتباري وبهذا يظهر اندفاع ما يقال
اذا فرضنا ان جزءا واحدا له افتقار الى جزء اخر وهما مستغنيان عن ساير
الاجزاء وهي عنهما لوجب ان يحصل منهما ماهية لها وحدة حقيقية لافتقار
بعض الاجزاء الى بعض على ان بطلان اللازم ممنوع قيل وبه يظهر ضعف
قول الشارح وهو ضعيف لان مثل الهيئة الى اخره فتامل ثم قد ينتقض
الحكم المذكور بما جوزوا من تركيب الماهية من امرين متساويين في
الرتبة فتامل **قوله** قالوا هذا الحكم الى اخره دفع لما يقال من انه اثبات
للقاعدة الكلية بالمثال الجزئي **قوله** وان حمل النزاع على المعنى الحقيقي لا يلزم
من هذا الحمل على ما يقتضيه سياق كلامه ان يكون كل جزء مع عوارضه
ماهية حقيقية لوجود ما يوجد في المعجون الخ ولعل هذا وجه التامل
قوله والكلام في الماهية الحقيقية فان قلت كل ماهية لها وحدة
ولو بحسب الهيئة الاعتبارية يحتاج جزؤه الصوري اعني تلك الهيئة
الى باقي الاجزاء فما معنى تخصيص ما له وحدة حقيقية بهذا الحكم قلت
مراده احتياج معروض الهيئة فان الهيئة ثابتة في الحقيقيات والا لم
يمكن جزءا وجزء المعدن هو العناصر الممتزجة من حيث الامتزاج يشترط كل
منها بالاخر فلا يبعد اعتبار الاجزاء المادية في الحاجة ولك ان نقول المراد
الحاجة بحسب نفس الامر وحاجة الهيئة الاعتبارية محضة **قوله** اما من
جانب واحد يمكن ادخاله في عدم استلزام الدور لكن الاظهر ان قوله بحيث
لا يستلزم الدور رفعا لا احتياج من الجانبين **قوله** ولا شك ان الماهية
المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك قيل ان جعل حقيقة خبر
لا ان تكون القضية مهملة لان من المركبات منهما ما هي اعتبارية ومنها غير
ملايمة فالوجه ان يجعل تمييزا وحالا وواحدة هي الخبر حتى تكون القضية
كلية لا مهملة **قوله** فاحدهما علة للاخر المراد من العلة ما يتوقف عليه
الشي في الجملة فيتناول الشرط ولا يرد الاعتراض به نعم يندفع قوله وليس
الجنس بجابرة علة للفصل كما سيصرح به **قوله** او يقول بالمراد من الترديد
التخيير بين العبارتين في الزام الفساد **قوله** ولا يجب استلزامها وان جاز
كما في الجزء الاخير من العلة التامة والعلة البعيدة التي هي علة تامة للقريبة
كالمبدأ الاول بالنسبة الى العقل الثاني فقوله اما المستلزم معناه اما
المستلزم البتة وعلى الوجوب الكلي واما المستلزم بلا واسطة **قوله**
والا لم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول نقل عنه وجه الاسراء فقال
الاولى ان يقولوا والا لم يعقل الفصل بدون الجنس وذلك بنا على جواز التوارد
على سبيل البدل وانما قال الاولى لانه يمكن ان يقال معنى قوله والا لم يعقل

الى اخره والا لم يعقل فيما اذا حصل الجنس بفصل من الفصول في الذهن بدون
ذلك الفصل مع انه يمكن ان يعقل عن الفصل ونتمنى الصورة الجنسية ولا
يرد حديث التوارد لان جواز التوارد بمعنى ان كلا من العلتين بحيث لو وجد
ابتدا وجد المعلول الشخصي به واما اذا وجد المعلول باحدى العلتين
فلا يجوز ان توجد العلة الاخرى كما سيجي وفيما صورناه انما يكون من هذا
الوجه الثاني الممتنع فتدبر قوله لم يتصور حمل هذه الاشيا بعضها على
بعض هذا يدل على جواز حمل التشخص على الماهية بالمواطاة ويدل عليه
ظاهر كلامه في المقصد الحادي عشر ايضا قال بعض الفضلا رحمه الله
ولا بطلان في ذلك الا بحسب التعبير لانك اذا قلت هذا الانسان فليس
المراد بالتشخص الا مفهوم هذا ولا شك انه يحمل على الانسان ومن هذا
المفهوم يعبر بالتعين كما يعبر احيانا من الناطق بهذا به وفيه بحث
اذ قد مر منه ان الجزئي الحقيقي لا يحمل على شي وسيذكره في بحث التعين
ان كل معين جزئي حقيقي عند الفلاسفة فكيف يجوز حمله على الماهية فالصواب
ان المراد بقوله لم يتصور حمل هذه الاشيا بالنسبة الى التشخص صحة اعتباره
في جانب الموضوع ليس الا فتامل قوله اي لم يشترط ان ينضم اليها صورة
اخرى وتلك الاخرى هي الفصل كما هو الظاهر او الجنس فظهر ان هذا
غير الماخوذ لا بشرط شي الماخوذ الذي سبق ذكره فانه اعم قوله وكذا
الفصل نقل عنه رحمه الله انه يمكن فيه تلك الاعتبارات الا انها بالنسبة
الى الجنس اولى فانه بمنزلة المادة قوله اي يشترط انها صورة فظهر
انه غير الماخوذ بشرط لا شي الذي سبق قوله فلا يحمل بعضها على بعض فان
الحيوان الذي لا يكون معه الناطق اي لا يدخل مسلوب عن الانسان ﻫ
فاستحال حمله عليه كذا في حواشي حكمة العين قوله ومعنى الى اخره المشهور
عدم جواز حمل الجزئي الحقيقي على الكلي هذا المذكور حقيقة الحمل والا جاز
حمله عليه بل هو تفسير له بخاصة ولوازم فيه كذا افاده الاستاذ المحقق
قوله والوهمية كما في الماهيات المركبة الفرضية قوله المتصادقة
بعضها على بعض تانيث المتصادقة باعتبار المضاف اليه للفاعل اعني
البعض او باعتبار الاسناد الى الضمير المستكن فيها وبعضها بدل منه
قوله هو بسيط ذاتا ووجودا قيل ما الفرق بين الماهيات
البسيطة من المفارقات كالواجب تعالى والماهيات المركبة المادية من
غيره اجيب بان مبدا الصورتين متحقق في الثانية بلا تمايز وتعدد
في الوجود والحمل بخلاف الاولى فان من قال باتحاد الاجزا بالمركب
ذاتا ووجودا لم يرد به نفي المبادي بالكلية بل تحقيق كلامهم ان الاثار
الجنسية مبداها الجنس كما ان الفصلية مبداها الفصل لكن يحصل
المبدا الاول بالفصل كما ان تعين الثاني وتشخصه بوجود الشخص فلم
يكن لها وجودات متعددة وذوات متخالفة بل انما صارت ذات الجنس

متحصلا

متحصلا بالفصل ذات الفصل وهو بعينه ذات الشخص فغاية الامر ان
مادة مبهمة مسماة بالجنس تعينت وصارت بهذا التعين مسماة بالفصل
ثم تشخصت فصارت شخصا كما ان مادة الفضة مثلا اذا اخذت بوصف
الفضية تكون مبهمة بالقياس الى الصور التي هي قابلة لها واذا اخذت معها
صورة الخاتم تحصلت وزال ابهامها المكابرة في حد نفسها فاذا وجد منها
شخص اتحد الفضة والخاتم والشخص منه ذاتا ووجودا مع ان هناك فضة
وخاتما وشخصا واثار امورية على الفضة كالتقوية والتفريح للقلب وعلى
الخاتم من التزيين وعلى الشخص والهوية من الوزانة والسعل للحجر مع انه
خاتم في نفسه قوله لزوم وجود الكل بدون وجود اجزائه اجيب
عنه بمنع لزوم الوجود الاستقلالي في الاجزا لجواز الاكتفا فيه بوجود غير
استقلالي لها وانت خبير بان لا وجود لها على هذا الفرض لا استقلالا
ولا تبعا اذا لم يعم لها وجودا اصلا ولو جعل وجود الكل موجودا لها تبعا
من غير ان يقوم بها وجودا اصلا لجاز تركب الموجود من المعدوم وذا باطل
قطعا قوله في الذاتيات اي ذاتيات الماهيات الموجودة قوله دون
الامور العدمية الى اخره فيه تنبيه على ان الحصر في قوله انما يصح في
الذاتيات اضافي ولو قال انما يصح في حمل الوجودات لكان اظهر واعترض
عليه بان التفسير المذكور لا يصح في حمل العرضيات الوجودية ايضا كالكاتب
مع زيد لان الوصف متاخر الوجود عن الموصوف فلا يتحد معه فيه والجواب
عنه انه متاخر الوجود عن الموصوف في الذهن ومتحد معه في الخارج بنا
على انه عارض للموضوع في الذهن لا في الخارج واما متاخر مبدائه في الخارج
فلا يقدح في ذلك كما ان تقدم مبدا الجزء المحمول من الاجزا الخارجية في
الخارج كذلك كذا في حواشي حكمة العين فان قلت الشارح فسر
العين الهوية في جواب شبهة القادحين في البديهيات بذات صدق عليه
الشي فليكن المراد في التعريف هذا المعنى فلا يرد حمل العدميات قلت
اطلاق هوية الشي على ذات صدق عليه الشي اطلاق مجازي والشارح
انما فسر الهوية بذلك في قول المص وحمل الموجود على السواد للتغاير مفهوما
والاتحاد هو بالضرورة ان مفهوم الموجود معقول بانه لا هوية له فلا يلتفت
الى ذلك التفسير في مقام التعريف قوله اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية
لان مبدا الاشتقاق داخل في مفهوم المشتق وهو هاهنا امر عدمي والمركب
من الموجود والمعدوم لا وجود له اصلا ولا يلتفت الى ما يقال مفهوم الاعمى
من له العمى فموجود من بصر عنه بمن حصل له هوية خارجية محققة لم يضر
في صدق التعريف على حمله على زيد اذ يكفي الهوية المقدرة كما اشار اليه المص
بقوله او الموهومة فمعنى حمله على زيد انهما متحدان هوية على تقدير ان يتحقق
للمحمول هوية قلت لما امتنع ان يكون لمفهوم الاعمى هوية خارجية جاز
ان يدعي انها على تقدير تحققها غير متحدة لهوية زيد مع صحة حمله عليه لجواز

فان قلت الاعمى وان لم
يكن له هوية هو

استلزام الحمل بها لا اخر **قوله** وان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا قال
الشارح في حواشي التجريد يرد عليه ان الامور المتغايرة في المفهوم اذا تغايرت
في الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما يشهد به البديهة
وفيه بحث ظاهر فان الامور المتغايرة في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات
اي ما صدقت عليه اللهم الا ان يحمل كلامه على ان الحمل لو كان عبارة عن الاتحاد
في الذات لجاز حمل بعض الامور المتغايرة في الوجود على بعض اذا تحقق الاتحاد
الذاتي ولو بحسب الفرض ايضا كما ان الانسان لما كان عبارة عن الحيوان
الناطق فاذا تحقق الحيوان الناطق تحقق الانسان وان لم يتحقق قابلية
العلم الممتنعة الانفكاك عنه وفيه ما فيه اذ يقال ما ذكره في حواشي التجريد
رد على من قال بتغاير الماهية والجنس والفصل وجودا والاتحاد ذاتا اي
في الذات التي تركب من اجتماع الاجزا المتغايرة قال في حواشي المطالع لا بد
في صحة الحمل من الاتحاد في الوجود الخارجي مع التغاير في المفهوم والوجود
الذهني ومنهم من منع ذلك متعاحدلبا واكتفى في صحته بالاتحاد في الذات
التي تركب منها لاجتماع الاجزا المتغاير الوجود في الخارج ولما لم يمكن هذا
قادحا في صحة اصل التعريف بان يحمل الذات على الاصدق لم يورده في هذا
الكتاب ه **قوله** بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة فيه مناقشة من
وجهين الاول ان الصدق المعدى بعلى ليس الا بمعنى الحمل فكيف يجوز اخذه
في تفسير الحمل اللهم الا ان يحمل على التعريف اللفظي الثاني ان الحمل بهذا
التفسير لا يتحقق في زيد قايم اذ ليس للموضوع ما صدق فان الاصدق للمفهوما
لا للالفاظ ومفهوم زيد نفس الذات المتشخصة لا انه صادق عليه اللهم
الا ان يوول بالمسمى بزيد او يحمل على عموم المجاز فان الما صدق المنسوب
الي مجموع المحمول والموضوع ثبتا ول بعموم المجاز ما يتعلق بكل منهما وما يتعلق
باحدهما الظاهر ان المقصود ان لا يكون ما صدق عليه احدهما مغايرا
لما صدق عليه الاخر لكن مقام التعريف باني عن مثله **قوله** لا يجوز ان تكون
مركبة من اجزا محمولة هذا التحقيق انما هو لبعض الافاضل كما صرح به
في حواشي التجريد والمشهور ان الاجزا المحمولة قد تكون ماخوذة من اجزا
خارجية كالحيوان والناطق للانسان قال الشارح في حواشي حكمة العين
الانسان يطلق على الهيكل المحسوس الحي النامي وعن النفس وهي الانسان
في الحقيقة وهذا يشير اليه كل احد بقوله انا والاول مركب في الخارج
من المادة والصورة وفي الذهن من الجنس والفصل والثاني من الجنس
والفصل لا غير وفي موضع اخر منه ان البدن مبدا للحيوان والصورة النوعية
مبدا للناطق ان قلت فما يقول ذلك الفاضل في مثال الحيوان الناطق
قلت ليس شي منهما جزا للانسان عنده وان اطلق عليهما الجزء فباعتبار انه
مبدا بهما جزء من الانسان بمعنى الهيكل المذكور بخلاف الضاحك مثلا كما حققه
في حواشي حكمة العين **قوله** وذلك لانه اذا حصلت قيل من يقول بان الاجزا

موجودات متمايزة في الخارج بوجودات متمايزة بحسب نفس الامر لم يرد عليه
شي مما ذكر اذ الصور العقلية اذا وجدت في الخارج صارت بعينها تلك الاعيان
٢
وانت خبير بان الكلام في تركب المركب الخارجي من الاجزا المحمولة فان الصور
العقلية على هذا التصوير لا تحمل على الكل **قوله** فيلزم ان تكون لشي واحد
حقيقتان مختلفتان اي تماما حقيقتين مختلفتين كما ظهر من تقديره فلا يرد
تجويز نا مطابقة كل من الجنس والفصل والنوع لزيد مثلا وقد يقال نعم لزم
ان يكون لشي واحد حقيقتان مختلفتان لكن احدهما حقيقة خارجية والاخرى
ذهنية وقد لا يسلم امتناعه وانت خبير بانه لزم من التصوير المذكورات
يكون لشي واحد حقيقتان مختلفتان ذهنيتان لان مجموع الاجزا الخارجية
تمام حقيقة المركب في العقل كما انه تمام حقيقته في الخارج كما صرح به اللهم
الا ان يقال الاجزا الخارجية بجزئيتها لا تحصل في العقل بل حصلت فانما
تحصل في الالات الجسمانية كالخيال متلاقية فغاية ما يلزم ان يكون لشي واحد
حقيقة عقلية وحقيقة خياليه ولا بد لامتناعه من دليل ه **قوله**
وكيف لا يبطل الى اخره قيل لم لا يجوز ان يكون المراد بالمشتق الامر المنتزع
لا المشتق الاصطلاحي المشتمل على النسبة **قوله** والا كان كل منهما
علة للاخر قيل لم لا يجوز ان يكون ذات كل منهما علة لحصة الاخر بل استحالة
واجيب بان التفريع المذكور بنا على ما فهموا من عليه الفصل لطبيعة
الجنس فان الدليل المذكور على تقدير تمامه انما يدل على هذا الا ترى الى قولهم
لو كان الجنس علة للفصل لاستلزم وانحصر في نوع واحد وهو باطل فتعين
العكس فانه مبني على ان المستلزم والطبيعة الجنسية لا الحصة فانها
مستلزمة ومنحصرة **قوله** فانه ليس مشتركا بل مختلفا هذا على سبيل المنع
اي لا نسلم الاشتراك فان الاصل لما كان ثابتا بالدليل على زعم المستدل ولو كان
الايراد نقضا عليه كفى في الجواب منع الاشتراك بلا حاجة الى الاستدلال
باختلاف الاثار **قوله** بل هو اثر من اثار فصله اذا سلم اشتراك هذا العارض
كما هو الظاهر لم يكن اثر الفصل القريب فلا بد ان يعتبر شي لا يوجد في الملك
فتامل **قوله** ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الى اخره قيل يتقدم
الاحساس على الحركة الارادية لانه ادراك وهي متوقفة عليه ورد بان
الموقوف عليه هو الادراك مطلقا لا الاحساس وايضا الانسان ربما يتحرك
الي شي فيدركه فبعض الحركة متقدم على الادراك فلم يظهر تقدم احدهما على
الاخر على الاطلاق فوضع الكل موضع الفصل واعلم انه لا بد من تقييد
الحركة الارادية الحيوانية بكونها لا على نهج واحد ليتحقق كونها اثرا
لفصله القريب والا فمطلق الحركة بالارادة موجودة في الفلك لكن
حركة كل من الافلاك على نهج واحد لبساطته عندهم **قوله** لم يكن لها فصل
بهذا المعنى لانتفا النامية بالقياس الى كل واحد منهما والقياس بالجزئية

الى المجموع وفيه نظر اذ يلزم على هذا ان لا ينحصر الكلي في الاقسام الخمسة ضرورة ان كل واحد من ذينك الامرين المنتسبا وبين ليس شيا منهما **قوله** لم يمنع تعدده في ماهية ليس لها جنس الى اخره فيه بحث لان الظاهر امتناع هذا ايضا تفريعا على العلية ضرورة لزوم تخلف المعلول عن العلة المستلزمة وما ذكره في حواشي على المطالع من ان بطلانه انما يظهر اذا كان هناك جنس وحصة منه ولا يكون الفصل علة له فيما نحن عليه لم يوجد شي منهما محل تامل لان معنى التخلف وجود العلة بلا معلول لا وجوده ممتنعا من غير ان تكون العلة علة له الا ترى ان ليس المفهوم من قولنا النار علة موجبة للحرارة انه لو وجد النار والحرارة كانت الاول علة للثانية حتى لو وجدت النار بلا حرارة لم يكن من التخلف الممتنع في شي كيف ولو كان معنى التخلف ما ذكره لم يستقم تعليل الفرع الثالث والرابع بلزومه الا بتكلف فليتامل **قوله** اذا كان الفصل القريب بسيطا اي حقيقيا لا كثرة فيه بوجه من الوجوه لا بحسب ذاته ولا بحسب جهته واعتباراته **قوله** فالاولى ان نقول ولا انما قال الاولى لانه يمكن ان يكون مراد المص بالبسيط الاضافي اعني الامر الواحد فيكون معنى كلامه ان الامر الواحد المؤثر لا يكون له اثران متخالفان هما جنسان والا يلزم تخلف المعلول عن علته المؤثرة المستلزمة للمعلول وانه محال وانت تعلم ان حمل عبارة المتن على هذا المعنى نوع تكلف بارد ولذا قال فالاولى **قوله** لا يوجد في الاخر فجنسية الجنسين حينئذ بالنظر الى نوعين اخرين يشترك كل منهما مع واحد من النوعين الاولين في جنسه بدون ان يوجد معه فصله وانما لم يجز ان يوجد جنس كل من النوعين المفروضين في الاخر لانه لو وجد كان نوعا واحدا وان لم يكن بينهما امتياز وفيه بحث اذ عدم الامتياز على تقدير جزئية كل من الجنسين من النوع الاخر واما على تقدير وجود كل من الجنسين في النوع الاخر مطلقا فلا يجوز ان يكون الجنسان متساويين والامتياز بين النوعين بان يكون كل من الجنسين في احدهما ذاتيا وفي الاخر عرضيا ويمكن ان يقال اذا وجد فصل هذا النوع وجنسه في النوع الاخر كما هو المفروض فان اعتبر فيه ذات الجنس والفصل لم يتميز احد النوعين عن الاخر بشي منهما وان اعتبر الجنس من حيث انه ذاتي في هذا النوع تميزه بهذه الحيثية عن النوع الاخر ضرورة عروضه له لكن يرد ان هذه الحيثية خارجة عن الماهية فالذاتي الماخوذ منهما لم يكن ذاتيا بل خارجا منهما فليتامل **قوله** مشتركان في الدليل هو تخلف المعلول عن علته **قوله** فصلا خارجا بالضاد المعجمة **قوله** كانا فصلا واحدا لا متعددا الا ان الفصل القريب هو الذي يكفي في تحصيل الجنس وزوال ابهامه وجعله نوعا مخصوصا كما يشهد بذلك تتبع كلامهم والكافي فيما ذكر في هذا الفرض مجموع الامرين لا كل واحد منهما فلا عبرة بما يقال بحثا ان الجنس يتحصل بهما معا ولا يلزم

كون المجموع فصلا واحدا اذ لم يوجد في مفهوم الفصل القريب ان يتحصل به الجنس بانفراده **قوله** بين الجنس والفصل عموم من وجه قد مر ما فيه سوالا وجوابا **قوله** جنسان في مرتبة واحدة معنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للاخر فاما ان يكون بينهما عموم من وجه وذلك ظاهر او عموم مطلق ويلزم ان يكون الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخص جنسا للماهية بالقياس الاول والا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او مساواة ويلزم ان يكون كل منهما عرضيا الى الاخر اذ في له والا لم يكن احدهما او كلاهما تمام الذاتي المشترك **قوله** والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر واعترض عليه بانه ان اراد بالتحصل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس لم يلزم من تحصله بالفصل وحده تحقق النوع بدون الجنس الاخر لجواز ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف تحقق النوع على اجزائه الباقية وان اراد بالتحصل تحقق حقيقة النوع به فلا نسلم توقف كل منهما على الاخر بل الماهية المركبة من الاجزاء الثلاثة متوقفة عليها فلا دور فلو صح ما ذكرتم يلزم ان ماهية من ثلاثة اجزاء اذ باحد منها مع الاخر لا يتحصل الحقيقة بدون الثالث وبالعكس بل نقول الفصل لا يتحصل بدون الجنس والا يتحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الاخر في تحصله وقد يوجد قولهم والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر بان الجنس اذا تحصل صار هو من حيث انه متحصل بما حصله نوعا منه قطعا فان ماهية النوع هو الجنس المتحصل لا حقيقة له وراءه كما اشير اليه في اوايل هذا المقصد فح فليس لما هو خارج عن المتحصل الذي هو ذلك الجنس والمحصل الذي هو الفصل فرضا مدخل في ماهية ذلك النوع فيكون الجنس الاخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها والتقدير خلافه وبهذا التوجيه يندفع البحث المذكور لكن يتجه ان ذلك التقرير انما يتم اذا كان الجنسان متساويين اما اذا كان احدهما اعم مطلقا وقد عرفت جوازه فانه يجوز ان يكون ذات الاخر مع الفصل محصلا له فلا يلزم الدور قال الشارح في حواشي التجريد فالاولى ان نقتصر على ان الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة لكان لها فصل محصل يتحصل كل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل واحدا او متعددا فلا تكون الماهية نوعا واحدا وماهية واحدة هذا خلف فتامل وعلى هذا التقرير منع ظاهر وهو انا لا نسلم انه يتحصل به كل منهما نوعا على حدة وانما يلزم ذلك لو لم يكن كل منهما مقوما لنوع واحد على ما هو المفروض ولا يخفى عليك اندفاعه بعد ما تحققت ان ماهية النوع هو الجنس المتحصل وان انكار تحصل كل من الجنس بالفصل بمعنى زوال ابهامه مكابرة **قوله** فيلزم الدور قيل لم لا يجوز ان يكون مفهومان متغايران في كل منهما ابهام من وجه فيزول باجتماعهما ابهام كليهما فيكون تحصل كل منهما باعتبار تحصل الاخر معه لا سابقا عليه ومثل ذلك يسمى دورا معية وهو جائز باطل على تقدير

ما قيل في الحيوان والناطق وانت خبير بان هذا انما يتصور اذا كان بين ذينك
المفهومين عموم من وجه وفي جوازه في الماهيات الحقيقية كلام كما اشرنا
اليه فيما سبق الان **قوله** فهو غيرها هذا اللازم لنتيجة القياس والنتيجة
والنتيجة في غيره كما لا يخفى **قوله** وجزء الموجود الخارجي فان قلت انا كان هـ
التعيين المخصوص موجودا خارجيا لم ينتقض عليهم مطلقا التعين من المعقولات
الثانية لوجود ما يطابقه في الخارج حينئذ قلت اشار الى جوابه في تحقق ان
الوجود من المعقولات **قوله** والجواب ان المراد بالمتقي التشخص الخ فيه بحث
بحث لان مفهوم زيد وان لم يكن مفهوم الانسان وحده لكن لم لا يجوز ان يكون هو
الانسان المقيد بالعوارض المتشخصة التي لا تصدق على غيره دون المجموع ولو
سلم انه المجموع فالمتشخص جزء عقلي كما يدل عليه تحقيقه بقوله واعلم لا خارجي
والجزء العقلي للموجود الخارجي لا يجب ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك
الشيء الذي جعل التشخص عبارة عنه مع مفهوم الانسان هو ما يخصه من الكم والكيف
والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات
وهم لا يسمونه التشخص بل ما فيه التشخص اللهم الا ان يقال الشيء ما دام لا
يتحقق في حد نفسه يمتنع ان يعرض له ما يخصه من الكم والكيف ونحو ذلك لان
عروض هذه العوارض يقتضي تعين المفروض في الخارج فعلم ان قوله مع شيء اخر
لا يليق ان يحمل على ما يخصه من العوارض المذكورة فثبت ان ذلك الشيء هو التعين
وفيه ما فيه **قوله** واعلم ان النسبة الماهية الى المتشخصات لما قد ذكرنا
في الاتحاد في الهوية والتغاير في المفهوم وليس حقيقة الحمل والا لجاز حمل الجزئي
الحقيقي على الكلي فان كان التشخص جزئي حقيقي فلا ينبغي ان يستدل بما ذكره
ههنا على ان التشخص محمول بالمواطاة على الماهية **قوله** وهما متحدان في الخارج
ذاتا الى اخره اعترض عليه بانه اذا كان المتشخص متحدا مع الماهية كان
تشخص زيد متحدا مع تشخص عمرو لاتحادهما في الماهية وانه باطل قطعا
وجوابه ما ذكره الشارح في حواشي المطول حيث قال الاتحاد في الوجود الخارجي
لا يستلزم اتحاد المفهومين ولا انسا ويهما فجاز ان يتحد احدهما بالاخر
وثالث ورابع فيكون مع كل واحد من الثلاثة حصة منه وبهذا يندفع
توهم احدهما بالاخر وثالث بناء على توهم ان الماهية اذا كانت متحدة
مع المتشخص ذاتا وكان تميز الاشخاص بذواتها يكون المقتضي المتعين
هو الماهية نعم يرد ان نفي التعدد الامتياز بين الماهية والمتشخص في الخارج
لا يستلزم ان يكون هوية الماهية عين هوية المتشخصات لجواز ان يكون صدقه
بان لا يكون للمتشخصات هوية خارجية لكونها من المعقولات الثانية على قياس
ما حقق الشارح في بحث الوجود حيث قال وينبعث الى اخره وقد عرفت ان دليل
وجود المتشخص لا يتم فيتامل **قوله** كان متعينا في حد ذاته نقض بالهيولى
فانه اذا قطع النظر عن الصورة الحالة فيها لا يكون متعينا عندهم ولك ان تقول
مراده ان كل موجود اذا لوحظ اتصافه بالوجود يجزم بكونه كان متعينا

في نفس

في نفس الامر وان كان تعينه حاصلا من غيره كالفاعل او غيره والحال في الهيولى
التي لا توجد الا مع مقارنة الصورة كذلك والحق ان الجمع بين القول باتحاد
هيولى العناصر شخصا وامتناع وجود الكلي الطبيعي في الخارج واشتراكه بين كثيرين
محل تامل سيما اذا كان المتشخص عبارة عن الماهية المقيدة بالتشخص
كالهيولى بالنسبة الى الصورة الا ان يؤول كلامهم في الهيولى بما سيذكره في المقصد
الثاني عشر **قوله** لان العدم المطلق لا تميز له وايضا لو كان التعين عدما مطلقا
لكان المتعين معدوما مطلقا لان المتصف بالعدم المطلق معدوم مطلقا فالمانع
ظهور بطلانه **قوله** فيكون هو وجود باطنه منع سنده تضمنه الامتناع والا
لا امتناع **قوله** واما ان يكون عدما للتعين اخر ان اريد بالتعين واللاتعين
مفهوماهما فلا حصر لجواز ان يكون التعين عدما لمفهوم اخر وان اريد
ما صدقا عليه فلا نسلم انما يصدق عليه اللاتعين فهو عدمي فيكون نقيضه
ثبوتيا كيف واللاتعين صادق على ما سوى التعين في الحقائق **قوله** فهذا
عدم العدم فهو وجود فيه ان مفهوم العدم غير الوجود وكذا ما صدق هو
عليه وايضا ان كان المراد بالوجود والعدم في قوله ان كان عدما وان كان
وجودا مفهوم العدم والوجود فالحصر ممنوع وسيورده المص على اصل الملازمة
ايضا وان كان المراد ما صدق عليه نفس الوجود والعدم فكذلك وان كان
ما صدق عليه الوجود والعدم بالاشتقاق فيختار ان ذلك التعين معدوم
ولا يلزم ان يكون هذا التعين وجودا لان عدم المعدوم ليس موجودا ولا موجودا
كما اشار اليه **قوله** والتعين الاخر مثله ان اراد بالمثلية المشاركة
في التعينية فلا يتوهم من وجودية احد المثلين بهذا المعنى وجودية الاخر
وان اراد الاتفاق في الماهية فلا نسلم الثلاثة لم لا يجوز ان تكون التعينات
متخالفة في الماهية متشاركة في عارض هو مفهوم التعين وعلى تقدير تسليمها
لا يلزم من وجود احد المثلين ثلاث وجود جميعها فان زيدا او عمرا مثلان مع
جواز اتصاف احدهما بالوجود والاخر بالعدم **قوله** او مستلزما
له بحيث يحمل عليه مواطاة والا فلزوم ذلك ممنوع **قوله** لكان الوجودي
وجودا قد يمنع ذلك لجواز ان يتصف المتقابلان بشيء واحد كالامتناع
في الامتناع المتصف بالعدم وجوابه ليس المراد بقوله فلو كان العدمي
عدميا انه لو كان متصفا بالعدم بل انه لو كان بمعنى العدم او مستلزما
لحمله عليه مواطاة فمنع الملازمة على هذا مكابرة فتامل **قوله** بل المراد
بالوجودي تفسيره ليعلم مقابلة الذي هو المقصود بالبيان اصالة اعني العدمي
والمراد ان الوجودي من الصفات ما ذكره بقرينة قوله لموصوفه والتخصيص
بناء على ان الكلام في وجودية التعين الذي هو من الامور الغير المستقلة
قوله يصح ان يعرض له الوجود عند كفاية فيامه بموجود قبل عند
القيام بموجود قبل عند القيام بموجود يجب عروض الوجود له الا انه يصح
واجيب بانه ليس المراد بالصحة الامكان الخاص بل مقابل الامتناع **قوله**

وبالجملة فلو كان العدمي هذا مناقضة ومنع للملازمة التي في قوله لو كان
عدميا لكان عدما **قوله** فلاحصر وايضا اللازم ان ليثبت ان التشخص
وجود والمطلوب انه موجود كما لا يخفى **قوله** ولا قايل به وعلى تقدير القول
به لا يثبت المطلوب فان وجودية التشخص بهذا المعنى ليس بمدعي في هذا
المقام **قوله** وهو المناسب للمقام لشموله الكل ولما اشرنا اليه من ان
المدعى وجودية التشخص بهذا المعنى لا بالمعنى الذي ذكره المص ولا بمعنى ما
ليس السلب داخلا في مفهومه وان اطلق الوجودي على هذا المعنى والعدمي
على مقابلة ايضا **قوله** وذلك اي امتياز الحصة بحسب العقل لا في
الوجود الخارجي اذ لا تمايز بين الحصة والتعين بحسبه عندهم ولذا حكم
فيما سبق بان غايرا لاشخاص في الوجود الخارجي بهوياتها لا بمشخصاتها
اللهم الا ان يقال امتياز حصص الماهيات في الخارج بالتعينات
التي هي نفس هوياتها الخارجية كما ان امتياز افراد التعينات ايضا بهوياتها
الا ان هويات المتعينات مركبة في العقل وان كانت بسيطة في الخارج وهويات
التعينات بسيطة عقلا وخارجا فتدبر **قوله** الا الانضمام مع الامتياز
زمانا هذا بناء على ما هو الحق لا مجازاة مع المستدل فيما بني الدليل عليه
اعني كون التعين منضما الى الماهيات في الخارج كما سياتي لان هذا
الجواب لا يتم على ذلك على ذلك التقدير اذ الظاهر انه يستدعي تميزها
قبله **قوله** فيتسلسل انما لم يتعرض للدور لعدم احتماله هاهنا لانه يلزم
حينئذ كون الموجودين متعينين بتعين واحد وهو محال والا لم يتمايز
قطعا على ان التسلسل قد يراد به عدم تناهي التوقفات فاما في مواد
متناهية وهو الدور او غير متناهية وهو التسلسل المتعارف **قوله**
منقوض عندهم بالواجب قالوا لو كان للواجب تعالى ماهية كلية لزم
احد الامرين اما امتناع الواجب لذاته او امكان الممتنع لذاته لانه لو
كان للواجب تعالى ماهية كلية ووجد منها جزئي واحد كانت الجزئيات
الباقية ممتنعة فامتناعها اما لنفس تلك الماهية او لغيرها فان كان
لنفس تلك الماهية امتنع ان يوجد ذلك الجزئي الواحد ايضا فيكون واجب
الوجود ممتنع الوجود وهو الامر الاول وان كان امتناعها لغير تلك الماهية
يكون بالنظر الى نفس تلك الماهية ممكنة فيكون تلك الجزئيات الممتنعة
لذاتها بالاتفاق ممكنة وهو الامر الثاني والجواب ان امتناعها لخصوصياتها
على معنى ان ما سوى هذا التعين الحاصل في الواجب لا يمكن اجتماعه مع تلك
الماهية لاقتضائها تعينا مخصوصا اقتضاء تاما كما سيجي ولا محذور فيه ٥
قوله وقد علمت ان نفس الهوية اذ لو تحقق الانضمام الخارجي لتحقق الكلي
الطبيعي في الخارج والمحققون لا يقولون به وذلك ان الماهية الكلية
عن معروض التعين في الخارج على هذا التقدير ومتقدمة بالوجود على
انضمام التعين ولو بالذات كما يدل عليه توهم ثبوت شي لشي في الخارج فرع

ثبوت

ثبوت المثبت له فيه بقي ان يقال فروض التعين وان لم يكن في الخارج الا ان عروض
ما به التعين اعني الاعراض المكتنفة من الكم والكيف وغيرهما ولا شك ان
ان عروضها للماهية الكلية اذ التشخص انما يتحقق معها لا انما قبلها فيلزم تحقق
الكلي الطبيعي في الخارج اللهم الا ان يقال عروض ما به التعين للمتعين بهذا
التعين لا للماهية الكلية وتقدم المعروض بالوجود ذاتا لا يقتضي تقدم تعينه
اصلا فلا محذور فيه تامل على ان تقدم التعين على عروض هذه العوارض لا
ينافي تاخرها عن ذواتها الكافي في كونها ما به التعين كما ستعرفه في المقصد
الذي يليه لكن عدم تا في هذا التوجيه في التعين على القول بانضمامه
الخارجي محل كلام فالاولى ان يستدل على انتفاء الانضمام الخارجي في التعين
بصحة الحمل على ما اشار اليه في اول هذا المقصد فتامل **قوله** فاذن
النزاع لفظي فان الحكماء الى اخره هذا اصلح من غير تراضي الخصمين كما نقل من
الشارح لان المتكلمين لا يقولون بوجودية التعين على انه عين الماهية كما يدل
عليه التحرير المذكور فتامل والحق ان النزاع في وجود التعين فرع النزاع في
الوجود الذهني اذ ليس في الخارج امر متميز عن الماهية ينضم اليها في الخارج
بل في الخارج انما هو التشخص والعقل يفصله الى ما به الاشتراك وهو الكلي الطبيعي
والى ما به الامتياز وهو التشخص فان ثبت الوجود الذهني كان لهما ثبوت
والا فلا وانت خبير بان الكلام في وجود التعين في الخارج فلا يكون
نزاع الوجود الذهني فتامل **قوله** قال الحكماء الى اخره فيه بحث لانه ان
ارادوا بكون الماهية علة للتعين فيما انحصر نوعه في شخصه كونها علة موجدة
له في الخارج فهو فاسد لاتحادهما في الوجود الخارجي عندهم كما صرح به
الان فلا يعقل كون الماهية موجدة لتعين نفسها وان ارادوا به العلة باعتبار
الوجود الذهني فلا وجه له ايضا لامتناع اقتضاء الماهية الذهنية لتشخصها
الخارجي والا لزم ان يوجد التعين الخارجي في الذهن ولا يمكن تعدد افراد
تلك الماهية في الذهن ايضا فان قلت هذا جار في وجود الواجب
على راي المتكلمين قلت لهم ان يتخلصوا بامتناع التعقل بالكنه الا ان
هذا التخلص انما يتم لبعضهم القايلين بهذا الامتناع والحق على ما نقل عنه
رحمه الله ان هذا الكلام من الفلاسفة مشعر بان التعين متمايز عن الماهية
في الخارج لكن في العلية على تقدير الامتياز ايضا بحث ظاهر لان العلية
مشروطة بالوجود والتشخص عندهم والشرط من تتمة العلة باعتبار تاثيرها
فلا يكون معلولا لها اللهم الا ان يمنع مشروطية العلة بالتشخص وان اشترطت
بالوجود غايته استلزام الوجود للتشخص اما توقفه حتى يلزم المحذور فلا
وفيه نظر لان الشي ما لم يتشخص لم يصر علة لتشخص معين ومثله ابطل الشارح
في موقف الجوهر كون الصورة المطلقة علة للهيولى ومع هذا فلا بد من القول
بوجود الكلي الطبيعي في الخارج والا انما لا يوجد لا يكون علة لوجود شي اخر
على ما زعم الحكماء من وجودية التعين ٥ **قوله** اقتضاء تاما الا اقتضاء التام

معنى ان الماهية لو وجدت لم ينفك عنها بحسب ذاتها هذا التعين لا ينافي
احتياجها في الوجود الخارجي الى فاعلها حتى ينافي الامكان والحاصل ان
الماهية بشرط الوجود الخارجي تقتضي التعين واما وجودها فمن الفاعل بقي
فيه بحث اخر وهو ان العلة للتعين فيما ادعى لزومه مخصصا ووجودا بهيئتها
الخاصة تعينات متعددة والوجودات تلحقها باعتبار العلل والاستعدادات
اللهم الا ان تعالى لا تعدد علل في نفس الامر واما الاستعدادات فانما تتعاقب
على المادة فثبت الاحتياج اليها وليس حينئذ في استناد التعينات الى الماهية
باعتبار الوجودات كثير نفع **قوله** فرع تعينها الى اخره اي متوقف عليه
متاخر عنه ذاتا ولا يكفي المقارنة الزمانية حتى يدفع الدور بها وقد يجاب
بان حلول شي في الماهية وان توقف على تشخصها لكن تشخصها لا يتوقف
على حلول ما حل فيه حتى يدور بل على ذاته وهذا بعينه وجه تجويزهم تشخص
الهيولى بالصورة الحالة فيها فان قلت تشخص المحل يتوقف على تشخص
الحال اذ لا معنى لجعل الذات المبهمة علة للتشخص وتشخص الحال انما هو من
المحل فيدور قلت كون تشخص الحال من المحل مبني على عدم جواز كونه من
المحل مما حل فيه للزوم الدور وهو اول المسئلة نعم يمكن ان يقال اذا لم يتوقف
تشخص المحل على حلول الحال بل على ذاته يلزم منه تجويز استناده الى المنفصل
وفيه تامل **قوله** والنفوس الانسانية انما تعددت الى اخره تقييد النفوس
بالانسانية يشعر بان النفوس الفلكية مختلفة بالنوع مع تعلقها بالمواد الفلكية
تعلق التدبير والتصرف والحق ان هذه النفوس من حيث تعلقها بالمواد يحتمل
الاتحاد النوعي كالنفوس الانسانية وتعدد المواد الفلكية ذاتا لا يقدح فيه
لجواز ان يتعلق بكل منها فرد من ماهية نوعية نفسية كما يتعلق بكل منها
فرد من نوع الصورة الجسمية ويحتمل الاختلاف اذ التعلق بالمواد يجوز الاختلاف
الشخصي للماهية النوعية لا ينافي للاختلاف النوعي **قوله** بخلاف العقول
فان قلت العقول ايضا متعلقة بالمادة وان كانت تعلق التاثير وما
الفرق بين التعلقين قلت تعلق التاثير يستدعي تقدم المؤثر بالوجود والتشخص
ولو ذاتا فلا معنى لاستناد تشخصه الى التاثير المؤخر واما تعلق التدبير
فلا يستدعي تقدم تشخص المدبر على ذات المدبر فيه وان استدعى تقدمه
على التدبير فلا محذور فليتامل **قوله** اي يكون تعينه معللا بماهيته
وانحصاره في شخص واحد اشار الى ان مراده عدم القول بالمجموع كما هو المتبادر
من عبارته لكن عدم القول به باعتبار عدم القول بجزئيته الاول كما يدل عليه
قوله بل تعينه عندهم بصورته فلا ينافي ما اشتهر منهم من القول باتحاد
هيولى العناصر تشخصا وقد يقال مرادهم باتحاد هيولى العناصر شخصا انه
شخص واحد لا انفصال في ذاته وانما هو من خارج وبسببه يصير اشخاصا
متعددة وربما يدعى ان مرادهم بالاتحاد النوعي وزيادة التشخص بصرف
من الناقل بمقتضى فهم يدل عليه تصريحهم بتعدد اشخاصها بسبب القرب والبعد

من الفلك

من الفلك كما مر انفا كيف لا والقول باتحادها شخصا مع تنوع الصورة التي هي
علة لتشخصها يستلزم القول بجواز التوارد ٥ **قوله** بل تعينه عندهم بصورته
فيه بحث لان هذا مخالف للمشهور وسيأتي ايضا في موقف الجوهر وهو ان الهيولى
محتاجة الى الصورة في بقائها والصورة محتاجة اليها في تعينها وقد يجاب بان
لا تنافي بين الاحتياجين فيجوز ان يكون احتياج الهيولى الى الصورة في البقاء
والتشخص معا ولا محذور في احتياج كل منهما الى ذات اخرى في التشخص كما
صرح به الامام في شرح الاشارات وفيه ما قد عرفت من ان الشيء ما لم يتشخص
لم يصر علة لتشخص معين فيلزم توقف تشخص كل منهما على تشخص الاخر وهذا يبطل
ايضا ما قيل من ان التحقيق ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة من حيث
هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها حيث م
وسيشير المحشي الشارح الى بطلان هذا التحقيق في موقف الجوهر حيث قال
قلنا الواحد بالشخص لا بد ان يكون علته الفاعلية واحدة بالتشخص والصورة
المطلقة ليست كذلك ثم نشكل كلام المص ههنا لان علة تشخص الهيولى
لا يجوز ان يكون صورة مطلقة فتعين ان يكون صورة معينة وهو ايضا
باطل اذ لا شك ان توارد الصور المتشخصة لا يبطل تشخص الهيولى كيف وقد
صرح الرئيس بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية
للصورة لا بالوحدة الشخصية فيلزم التوارد المستحيل فتامل **قوله**
ومن هنا يظهر الى اخره نقل عنه رحمه الله تعالى ان فيه اشارة الى ان ليس
الدور في الواقع ولعل وجهه ما اشرنا اليه سابقا **قوله** واذا تعدد
المراد تعددات الفاعل كما هو الظاهر والمقصود ابطال كلامهم على التنزل
وتسليم كون الباري تعالى موجبا بالذات لا تعدد الفاعل باعتبار نسبته
المخصوصة كما ظن فانه بعيد جدا **قوله** ومنهم من جعل الى اخره فيه بحث
لان الترديد مع المفاسد المذكورة جار في علة الانفصال على انه لو تم لدل
على عدمية احد قسمي التعين لا على عدميته مطلقا فان المنحصر نوعه في
شخص لا يجري فيه ذلك الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل فلا يكون برهانا
قوله الا ترى ان كل عاقل الى اخره اورد عليه بعد تسليم افادة بديهية
الكنه ان المذكور في هذه المسئلة جهات القضايا وسيجيء ان ما نحن فيه
غير الجهات والجواب ان الذي سيجيء هو انها ليست غير جهات القضايا
مطلقا بل اخص منها لانها جهات ومواد لقضايا مخصوصة كما حققه الشارح
فالاختلاف بحسب اختلاف المحمول لا بحسب اختلاف نفس مفهوم هذه
الجهات فيداهتها بداهتها **قوله** اذ لم يزل علماؤنا يقولون الى اخره فان
الانسب ان يذكر تعريفات المصادر كما يدل عليه عنوان المرصد بمبادي
الاشتقاقات وكان المص لم يجد تصريح تعريفات المصادر في كلام القوم وانما
وجد تعريفات المشتقات فاوردها فيعلم الحال بالمقايسة **قوله** وانه
دور ظاهر قد يناقش بان الامكان الماخوذ في تعريفه احد الامرين هو

الامكان الخاص والواقع في تعريفهم هو الامكان العام فلا دور في صورة اخذ الامكان وايضا فانما يظهر مما قررنا في الجهات نعم يمكن ان يناقش بان الممكن اذا عرف بما لا يجب وجوده ولا عدمه مثلا وعرف الواجب بما يمتنع عدمه والممتنع بما يجب عدمه لم يلزم دور في تعريف الامكان اللازم منه التعريف بالمجهول كما لا يخفى وجواب هذا ايضا ظاهر اذ المدعى لزوم الدور مطلقا وقد لزم وان يكون لم يكن بين المعرف والمعرف الذي هو الممكن فتامل ه قوله لانه اقرب الى الوجود قد يعارض بان الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد كما صرح به في بحث الوجود فينبغي ان يكون الامتناع اظهر وجوابه بعد تسليم كلية المقدمة انها انما تفيد كون العدم اجلى من الوجوب لا كون الامتناع اجلى فتامل قوله واعلم ان الوجوب يقال على الواجب اي يطلق عليه بالاشتقاق فيقال الله تعالى واجب او ذو وجوب اي ذو استغناء في وجوده عن الغير وهكذا اوليعلم ان الوجوب قوله الثالثة الشيء الى اخره قيل هذا اعم من الاولين لصدقه عليهما وعلى غيرهما من نفس الذات وسائر الصفات المختصة به تعالى الا ان يراد بالشيء الموجود واحتياز الذات بالذات فلا يقدح في القول بامتيازه بالصفة ايضا لكون الخاصة الثالثة عين الذات فاقل بمعنى الصدق عليه ولك ان تقول اطلاق الوجوب على المعنى الثالث اصطلاح الفلاسفة النافين للصفات واما المعنيان الاولان للوجوب فخروجهما اما بحمل الشيء على الوجود اذ يحصر سبيه الامتياز في الشيء المستفاد من تقديم به مريدا بالامتياز الامتياز الذاتي قوله لكنها متغايرة فان قلت التلازم يقتضي التغاير دون العكس فلا وجه لقوله امور متلازمة لكنها متغايرة قلت كانه لاحظ ان التلازم يكفيه التغاير الاعتباري كما بين الحد والمحدود ومراده ههنا التغاير الذاتي فلذا صرح بالتغاير بعد الحكم بالتلازم نعم لو قال متغايرة متلازمة كما صرح به الشارح في معاني الامكان لكان اظهر قوله وكذا الامكان يقال وكذا الامتناع يقال على الممتنع باعتبار ما له من الخواص فالاولى استغناؤه في العدم عن الغير والثاني اقتضاء ذاته عدمه والثالثة ما به يمتاز ذات الممتنع عن غيره وانما لم يذكره اكتفاء قوله امور اعتبارية اراد غير الوجوب بالمعنى الثالث الذي هو عين الذات على ما ذكره بل غير الامكان بالمعنى الثالث ايضا اذ كل معنى وجودي امكانه بهذا المعنى على راي الفلاسفة وكذا المتعينات على ما سبق من التحقيق فتامل ه قوله اما الامتناع فلانه صفة الى اخره هذا التعليل يدل على انه اراد امتناع الوجود بالنسبة الى الذات فعدمية الامتناع الذي هو جهات سائر القضايا امانت له باعتبار ان الامتناع مفهوم واحد والاختلاف بالنظر الى خصوصيات المضاف اليه اعني المحمولات كما نبهناك عليه لكن يتوقف على وجود مفهوم يقتضي وجود جميع افراده وان بني الكلام على مذهب المتكلمين من ان الكل كيفيه ليست

المستقلبة

المستقلبة الوجود فالعدمية ظاهرة لكن التعريف في التعليل يشعر بان عدم البناء عليه فتامل قوله وجوابه انا نختار الشق الثاني الى اخره هذا جواب جدلي والمقصود دفع ما اورده على هذا الشق والا فكون الوجوب القائم بالواجب واجبا بالذات مما لا يعقل كيف وتعدد الواجب لذاته مما لا قائل له والبرهان دل على امتناعه كما سيجي وبهذا يندفع ما يقال على قوله فان وجود فرد من افراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها من ان هذا مما لا شك فيه ولا ينكره احد الا ان هذا القدر لا يفيد في هذا المقام بل المهم ههنا بيان جواز اتصاف فرد موجود من طبيعة بفرد ومعدوم منها مع انه لم يوجد في افراد الكلي هذا الاتصاف قط فتدبر قوله او ما يعين من المراتب امرا اعتباريا ان حمل الاعتباري على المعدوم في الخارج فانه يكفي في سيدفع لزوم التسلسل فالامر ظاهر وان حمل على الممتنع لم يستقم في افراد طبيعة نوعية الا عند المتكلمين وقد مرت الاشارة الى المبنى في اواخر الحادي عشر من مباحث الماهية حيث نقلنا دليل الحكماء على ان ليس للواجب تعالى ماهية كلية قوله ولعل هذا هو المراد بمعنى كون وجوب الوجوب نفسه اذ ليس زائدا عليه في الخارج وبهذا يندفع ما يقال لو كان وجوب الوجوب نفسه لكان محمولا عليه بالمواطاة ضرورة واللازم باطل لان الوجوب اذا كان واجبا كان حمل الوجوب عليه بالاشتقاق دون المواطاة اذ لا معنى للواجب الا ما له الوجوب على انا نمنع بطلان الحمل بالمواطاة والحمل بالاشتقاق لا ينافيه الا ترى ان الوجود اذا كان موجودا بالوجود هو نفسه كما ادعاه البعض يصدق عليه انه وجود موجود وكذا الوجوب قوله قلنا ممنوع لعدم التغاير فيه بحث لان مراد المستدل ان اتصاف الذات بالوجوب الوجوب والمغايرة فيه ظاهرة قوله اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فاذا فرض الى اخره فان قلت لا نسلم لزوم خلو الواجب عن الوجوب على تقدير زواله لجواز ان يزول فرد من الوجوب ويجي فردا اخر قلت جميع الافراد ممكنة فيمكن زوال الجميع ويلزم الخلو وايضا يلزم مما ذكر كون الواجب تعالى محلا للحوادث وههنا بحث لانه ان اراد بزوال الوجوب على تقدير امكانه انعدامه بعد كونه موجودا في الاعيان فلا نسلم انه لو كان ممكنا لجاز زواله بهذا المعنى فان الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان على ما سيأتي وان اراد بزوال الوجوب عدمه مطلقا فلا نسلم لزوم خلو الواجب عن الوجوب فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف الذات بها فان الصفات قد تكون عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا على ما سنذكره نعم عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك والجواب اختيار الثاني فان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لا من الامور الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جوزنا ذلك لزمنا ان نجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم وذلك سفسطة ظاهر البطلان قوله لكنه يمتنع نظرا الى ذات

الواجب الجاحز تحققه ان ذات الواجب كما تقتضي وجود نفسه تقتضي وجود
وجوبه الموجود فرضنا فالوجوب وان كان جايزا لزوال بالنظر الى ذات
الوجوب لكنه ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال نظرا الى ذات الواجب فلا يلزم
جواز خلو الذات عن الوجوب المستحيل وانما يلزم لو لم تقتض ذات الواجب
وجود الوجوب **قوله** ويبطله انه نسبة فان قلت سيجي ان كونه نسبة ينافي
فرض كونه موجودا الا ان النسب لا وجود لها عندنا قلت بعد تسليم ان
سوق الكلام على مذهب المتكلمين هذا دليل تنزيلي على ان خصوص الوجوب
الذي هو نسبة بل كيفية قايمة بها لا مكون موجودا ولا يقدح فيه وجود دليل
اخر دال على ان النسب مطلقا من الاعتبارات **قوله** لا بصفة تسمى الوجوب
قد اشرنا فيما سبق ان الامتياز بالذات لا ينافي الامتياز بالصفة ايضا **قوله**
وفي الملخص الى اخره كلام الملخص وكلام شرحه يدلان على ان ليس للوجوب
معنى ثالث وان النزاع معنوي فللتنبيه على هذا اورد كلا منهما **قوله**
اذ لا دليل على استحالة كونه صفة قايمة بالممكن اي على استحالة نفس كونه صفة
ظاهر العبارة وان دل على نفي الدليل مطلقا لكن المراد بقرينة ان الكلام
في بطلان الاشارة الى الوجه الثاني نفي جريان الدليل الذي سنذكر لابطال
كون الوجوب وجوديا زايدا في الامكان فلا يرد ان نقال فيه دليل لانه اذا
اراد الامكان الموجود فاما واجب او ممكن وكل منهما باطل لاستلزامه وجوب
الممكن اذ ذاك كما سبق في الوجه الاول **قوله** وقد يتكلف الى اخره وجه
التكلف انه يحتاج الى اجرا ذلك الى مقدمات زايدة ليست بصريحة في الوجه
الثاني ولا هي مما يمكن اعتبارها بالقياس الى الوجوب وهو ظاهر **قوله**
والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب اي بوجوب الوجود لان الشي ما لم
يجب لم يوجد وما لم يجب لم يوجد فبطل ما يتوهم ان هذا الوجوب كيفية
نسبة الوجود الى الممكن والوجوب الثاني المستحيل في الممكن انما هو الكيفية
الثانية لا الاولى **قوله** والا لكان ذلك الفرد حادثا مسبوقا بالعدم ولا
شك الى اخره فيه بحث لانه انما يتم في قدم الواجب المتعالي عن ان يكون محلا
للحوادث واما في مثل الفلك فلا لجواز كل سبق فرد من القدم لفرد اخر منه
فلا محذور وربما نحو ما ذكروه في حركات الافلاك ثم ان قوله ولا شك الى اخره
مما لا يحتاج اليه لان مجرد كونه تعالى محلا للحوادث باطل الا ان يراد
بيان الاستحالة بوجه اظهر للمتوهم الا ان نقال التقدم عدم المسبوقية
بالعدم اصلا ولا نتصور فيه بالقياس الى ذات واحدة تعدد الافراد
كما سيأتي نظيره في الوجوب وفي عدم تصوره بالنسبة الى زمانين منع
قوله والبقا فانه لو وجد الى اخره هذا لا يجري في بقا الحادث في زمانين
كما لا يخفى اذ لا محذور في فناء الباقي في الزمان الثالث **قوله** لكانت الماهية
موصوفة بها اي لكانت ماهية الموصوفية موصوفة بالموصوفية بالموجود
اذ لو لم يرد ماهية الموصوفية لم يتكرر النوع بالمعنى المذكور **قوله** والمنع

ماذكرناه

ماذكرناه من ان وجوب الوجوب نفسه وبهذا يظهر ان ما ذكره الشارح في الالهيات
من انه يرد على القول بكون بقا البقا على تقدير وجوده نفسه ان ما تكرر نوعه
يجب كونه اعتباريا ليس كما ينبغي بل الامر بالعكس فان ذلك القول يرد على
هذه القاعدة كما يظهر من كلام المحشي ههنا **قوله** وتلخيصه انما حقيقته الى اخره
هذا التلخيص مناف لارجاع هذا الجواب الى الجواب الاخر كما ذكره في اول هذا
المقصد واما جواز لزوم الحمل بالمواطاة فقد عرفت هناك عدم بطلانه
قوله اذ لا يجب ثبوته الى اخره تعليل بما يتضمنه وجوب كون الوجوب من المعقولات
الثانية من مطلق العدمية اذ لا يكفي ما ذكر في كونه منها والا لكان لوازم شي
كونه منها والا لكان لوازم الماهيات منها مع انه جعلها في سادس منها ضد الما
لها **قوله** والحدوث هذا على تقدير ان يفسر الحدوث بالخروج من العدم
الى الوجود واما اذا فسر بمسبوقية الوجود بالعدم فظاهر انه متاخر عن
الوجود **قوله** فجاز اتصاف الماهية حال عدمها الى اخره فيه بحث ظاهر
اذ لا يلزم من عدم وجوب التاخر عن الوجود وجواز التقدم عليه لجواز وجوب
المقارنة معه فلا يلزم جواز اتصاف الماهية حال العدم بصفة وجودية
وقد يجاب بانه ان اشترط في القيام الوجود او المقارنة للوجود التي هي نسبة
متوقفة على الوجود فالامر ظاهر اذ حينئذ تكون الصفات مما يجب تاخرها
عن وجود الموصوف ولا كلام فيها وان لم يشترط لزوم جواز اتصاف الماهية
بها حال العدم نظرا الى ذات تلك الصفة وان فرض عدم الانفكاك بين
الصفة والوجود في الواقع وفيه نظر لان المجيب ان اوجب في الشرط تقدمه
على المشروط منعنا الشرطية ولا يلزم من هذا جواز اتصاف الماهية بها
حال العدم وان لم يوجب سلمنا الشرطية بمعنى امتناع الانفكاك
ولا يلزم منه وجوب تاخرها عن وجود الموصوف بقي ههنا بحث وهو ان الشارح
ذكر في حواشي التجريد ان سبق الوجوب على الوجود ذاتي فليس الوجوب الا في
زمان الوجود وليس الامتناع الا في زمان العدم فلا يلزم امتناع المتنافيين
في الوجوب بالغير والامتناع بالغير في زمان واحد ثم قال واندفع بهذا
ما يقال من ان الوجوب امر ثبوتي فكيف يتصف به الممكن حال عدمه وكلامه
هنا ينافي ما ذكره في حواشي التجريد لان المفهوم مما ذكره ههنا انه لو كان الوجوب
صفة ثبوتية لجاز اتصاف الماهية به حال عدمها والمفهوم مما ذكره هناك
ان الوجوب صفة ثبوتية لكن لا تتصف الماهية الا حال وجودها وقد يجاب بان
معنى كلامه ههنا ان الصفة التي لا يجب تاخرها عن وجود موصوفها لو كانت
موجودة في الخارج لجاز عند العقل اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج
بصفة موجودة فيه اي لم يحكم العقل ببداهته بامتناع قيام الصفة الموجودة
بالموصوف المعدوم مع ان العقل حاكم به بمجرد النظر الى وجود الصفة وعدم
الموصوف ولا يلزم من عدم حكم العقل امتناع قيام الصفة الموجودة بالموصوف
المعدوم بمجرد ملاحظة وجود الصفة وعدم الموصوف جوازه في نفس الامر

هنة

الجواز الامتناع لمانع اخر وحكم العقل به نظرا الى دليل اخر فلنتامل **قوله** بل لو فرض
عدم المعقول سياق كلامه هٰهنا يدل على ان الممكن مثلا يتصف بالامكان على تقدير
انتفاء العقول المدركة باسرها فحينئذ يشكل قولهم ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت
له اذ لا ثبوت للموصوف هٰهنا في الخارج لان العدم يتصف بالامكان حال عدمه
فيه ولا في الذهن لان المفروض عدم وجوده واهن ما والحق ان سياق الكلام
هٰهنا على زعم بعض المجادلين وقد نبهت فيما سبق على اندفاع الاشكال فليتذكر
فان قلت لو اندرج في فرض عدم العقول فرض عدم المبادي العالية حتى عدم
الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا لم يتصف الواجب بالوجوب قطعا وان لم
يندرج لم يتجه هذا الكلام اذ لا يلزم من عدمية عدم انه لا يتحقق الا باعتبار
عقلنا لجواز تحققه باعتبار فرض المبادي العالية قلت يندرج في هذا
الفرض عدم ما سوى الواجب تعالى من المبادي العالية وغيرها وليس يجوز تحقق
وجوب الواجب تعالى ح باعتبار فرض نفس موصوفه لانه يتوقف على وجود
الموصوف بالوجوب فلو توقف وجوبه على فرضه دار فتامل **قوله** لا يقتضي
كون تلك الصفة موجودة في احدهما فيه بحث لان اتصاف الشيء بالشيء يستلزم
نسبة لا يتصور تحققها الا بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا مع ثبوت كل من
المتمايزين في الجملة فلا يتصور ثبوت شيء لشيء اخر واتصافه به في نفس الامر
بدون تحقق كل من الصفة والموصوف فيها والحق ان اتصاف امر في نفس
الامر بصفة معدومة فيها مما لا مرية فيه الا ترى انا اذا تصورنا المعدوم
مثلا اتصف بوجوده في الذهن مع ان وجوده فيه ليس بموجود لا في الخارج
وهو ظاهر ولا في الذهن اذ لا يتصور وجوده قطعا لكن قاعدتهم تقتضي
انتفاء ذلك الاتصاف وان صرحوا بخلافه اللهم الا ان يقال التمايز في الجملة
لا يستلزم الثبوت اصلا كما سيشير اليه الشارح في مبحث العلم بنحو وفق الاعراض
فتدبر **قوله** لصدقه على الممتنع فيه بحث اشرنا اليه في اثناء شبه القادحين
في البديهيات وذلك ان مجرد صدقه على الممتنع لا يستلزم عدميته وانما يلزم
ذلك لو لم يصدق الا على الممتنع او المعدوم وذلك لان المراد بعدمية اللاوجوب
مثلا ليس عدمية هذا المفهوم الكلي من حيث هو وا لا فكل كلي طبيعي كذلك
بل المراد عدمية افراده ومن الجائز ان يكون فرد القائم بالمعدوم معدوما وما
وفرده القائم بالموجود موجودا ويكون صدق الكلي على تلك الافراد صدقا
عرضيا **قوله** لعدم التمايز بين العدمات هذا الكلام الزامي بالنسبة الى الكافي
لتمايزها لان الفلاسفة قائلون بتمايز المعدومات الخارجية **قوله** معناه
انه متصف بصفة عدمية هي الامكان فيه بحث وهو ان الشارح ذكر في اوايل
البيان في حواشي المطول ان تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ مسامحة
لان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع او المعنى وان القول بان فهم
المعنى من اللفظ صفة للفظ وان كان فهم المعنى وحده صفة لغيره فاسد وحققه
بتفصيل لا مزيد عليه فعلى قياس ما ذكره هناك نقول هٰهنا الامكان سلب

ضرورة

ضرورة الوجود والعدم او سلبه ضرورة احدهما فالمتصف بالامكان حقيقة هو
ضرورة وجود زيد او عدمه او هما معا واتصاف زيد بانتفاء ضرورة وجوده
او عدمه انما هو اتصاف مجازي من قبيل اتصاف الشيء بحال متعلقه اللهم الا ان
يقرا الامكان بقابلية الوجود والعدم مثلا وكذا المتصف بالعمى وهو سلب
البصر هو بصر زيد ثم قد يتصف الشيء الموجود في الخارج على وجه الحقيقة بمفهوم
اعتباري لم يدخل في مفهومه سلب نحو اتصافه بالوجوب الذي لا وجود له الا
في الذهن فالقول بجواز اتصاف الموجود حقيقة بالمفهومات السلبية على
ما اشتهر منهم محل اشكال للعلم اليقيني بان الموجود الخارجي لا يتصف بعدم
نفسه ولا بعدم شيء اخر كما عرفت فيه دليل كونه عدميا اولا انه لو وجد الى اخره في
المقابلة حزازة لان قوله اولا انه من جملة ادلة كونه عدميا ويمكن ان يقال
المراد بدليل كونه عدميا الدليل المعهود والسابق وح لا مسامحة في المقابلة
لكنه انما يتمشى اذا اسبق الكلام بالنسبة الى خصوصية الوجوب ولو بطريق
التمثيل كما اشار اليه الشارح وحمل قول المص لكان امرا زائدا الى اخره على الوجه
الثاني الذي اشار اليه الشارح بقوله اولا انه لو وجد الى اخره اذ لو حمل على
الوجه الاول لكان هو الثاني الذي استدل به المص على عدميته ولهذا
يظهر ان لا وجه وجيها حينئذ للوجه الاول فتامل **قوله** او سمي مذهبين
متقابلين قيل جعله قسيما لما سبق باعتبار ان القديم والحادث مثلا ليسا
بقسمين للعالم بل هو حادث عند المحققين قديم عند المبطلين وهذا ظاهر الا
ان عطف قوله او سمي على قوله سمي قسيمه مع ان الشارح رحمه الله تعالى
فسرا لاشتراك بكونه بين قسمين او اقسام يشعر باطلاق القسمين المعطوف
ايضا ولو مسامحة والتقابل ح باعتبارات ان هٰهنا مذهبين بخلاف ما سبق
وان كانا مشتركين في ان كل واحد منهما نفي قسمين **قوله** ايرادا وابطالا
قيل فيه شيء وهو انه لم يحصل الوقوف على الماخذ العام ابطالا لا بل ايرادا فقط وانت
خبير بان الماخذ العام للابطال هو القدح في دليل احد الطرفين او دليل كل منهما
كما سياتي في الالهيات وقد سبق منه الاخذ في دليل وجوديه الوجوب ودليل
عدميه ايضا وبذلك حصل الوقوف على ذلك الماخذ لمن لم يكن منتبها ما في التلاوة
واليه اشار الشارح بقوله فتنبه وقد نبهناك **قوله** والتام منه ضعيف
فلا يحتاج في اخذ شيء من طرفه الى كلفة وقيل لا يحتاج في قلعه الى كلفة ولا يخفى
ان المناسب للمقام هو الوجه الاول **قوله** لم يتصور ان يكون ذلك الثبوت
معللا بغيره الى اخره فيه انه يلزم استدراك ساير المقدمات لكن المصنف ذكر
في موقف الجواهر في ثالث تعريفات الهيولى ان مثله من قبيل تعيين الطريق
الذي هو اخصر ولا يمنع صحة المقدمات المذكورة فلا محذور **قوله** الذي
هو الممكن في نفسه اشارة الى دفع الاعتراض الثاني الذي اشار اليه بقوله
وايضا انما كان الخ فان قلت يجوز ان يكون الممكن في نفسه مستحيلا
بالغير فلا يلزم ارتفاع الواجب كما مر في الوجوب على تقدير وجوبه وامكانه

قلت علة وجود الوجوب هناك هو الواجب فلذا لم يلزم محذور من امكانه في
نفسه ولا يمكن ذلك ههنا لان المفروض تعليل الواجب بغيره فلو فرض كون ذلك
الغير معلولا للواجب لزم كون علة الشي على الغرض معلولا له وذلك باطل قطعا
فالفرق بين المادتين ظاهر **قوله** لامتناع تعدد الواجب وعلى هذا يمكن ان يقال
لو كان الواجب بالذات واجبا بالغير لزم الدور لان وجود الممكنات ووجوبها
مسبوقان بوجوب الواجب **قوله** وربما يغير الدليل الى اخره هذا الجواب
للاهري وهو بالحقيقة عدول عن الدليل الاول واعتراف بقصوره لكنه
معقول في صناعة المناظرة شايع في الكلام كما مر لا اشارة اليه ه
قوله والا احتاج الى جزيه الى اخره فيه بحث وهو ان منافاة الوجوب
للاحتياج الى الجزء الخارجي مسلم باعتبار ان شيا من الاجزا الخارجية ليس
بمعدوم والا لزم عدما للكل وليس بواجب الوجود والا لزم تعدد الواجب
وقد برهن على بطلانه فتعين امكانه ولا بد له من علة لانه اشتهر
من ان الذاتي لا يعلل معناه ان ثبوت الذاتي لشي له لا يحتاج الى العلة بل يكفي
فيه تصور ذلك الشي بالكنه لا انه لا يحتاج وجوده الخارجي الى علة وليس
علة نفس الواجب الذي هو الكل لان وجود الجزء الخارجي مقدم على
وجود الكل ذاتا ولو علل به تاخر عنه فتعين ان يكون غير الواجب والعلة
الفاعلية لمادة الشي علة له في الجملة فيلزم امكان الواجب واما منافاته
للاحتياج الى الجزء العقلي فليس ببديهي ولا مبرهن عليه فان المحتاج
في الحقيقة حينئذ تصوره لا وجوده في الخارج ولا وجوبه انما هو بالنسبة
الى الوجود الخارجي لا الى الوجود العقلي كيف ومحل هذا الوجود هو العقل
وهو ممكن ولا يعقل ان يكون المحل ممكنا والحال فيه واجبا لا يقال الاجزاء
الذهنية لا تكون الا ماخوذة من الاجزاء الخارجية فيلزم المحذور ولا نا
نقول قد سبق ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية لا يجوز ان تكون مركبة
من اجزاء عقلية اصلا ولو سلم الجواز في الجملة فالحصر الذي يتوقف عليه المدعى
ممنوع وان نقول بان العقلية اذا وجدت صارت خارجية لا نعتقد لان
صيرورتها خارجية على انها نفس الكل لا على انها جزء الخارجي **قوله**
بل المحتاج الى العلة هو الممكن قد حققنا ان الاحتياج الى الجزء الخارجي يفضي
الى الاحتياج الى العلة **قوله** لانا نقول الى اخره ظاهره انه تعرض للتسليم
والمنع بحاله اذ قوله فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير الى اخره
لا يدفع المنع كما لا يخفى ولو قيل نحن نصطلح على ان الواجب ما يكفي ذاته في
وجوده من دون ملاحظة الغير داخليا او خارجيا لم يلزم منه ان لا يكون
للمبدا الاول عن شانه اجزاء ذهنية كما هو المدعى **قوله** ثالثها لو كان
وجوديا الى اخره فان قلت الدليل منقوض بحريانه على تقدير عدمية الوجوب
ايضا لان علة الاتصاف موجودة وما لم يجب الشي لم يوجد على ما اشتهر
في ان الوجود عين الماهية في الواجب قلت اشار اليه رحمه الله تعالى

الشارح

الشارح في حواشي التجريد الى الجواب بان الوجوب على تقدير عدميته من لوازم
الماهية فلا تقتضي سبق علته بالوجود والوجوب حيث قال فيتم الحكم بتقدم
العلة بالوجود والوجوب انما يصح من لوازم الوجود دون لوازم الماهية
والوجوب من لوازم الماهية فلا يتوقف على وجودها ووجوبها وهو ساقط
لان المفروض كون الوجوب موجودا في الخارج وحينئذ يمنع كونه لازما
للماهية والا لكانت الماهية متصفة بوجود خارجي وهو محال فان هذا
الكلام يشير الى انه على تقدير عدميته من لوازم الماهية ولا محذور في ذلك
لان اللازم ان يقتضي الماهية الذهنية كون نشابها الوجود الخارجي اليها
على تقدير الاتصاف به مكيفا بكيفية مخصوصة فالوجوب هو هذا الاقتضا
العدمي الذي يتصف به الماهية الذهنية على الوجه المذكور واما الوجود
الخارجي فلا يعقل كونه من لوازم الماهية اذ لا يتصف به الماهية الذهنية
على الوجه المذكور واما الوجود الخارجي ولذا حكم الفلاسفة بعدم زيادته
في الخارج كما مر تفصيله واعلم ان الوجوب له مفهوم كلي وما صدق عليه وهو
الوجوب الخاص والذي يتوهم كونه عين الماهية على تقدير الوجود هو الوجوب
الخاص على نحو الوجود المطلق والخاص وبهذا يظهر الحكم الرابع لانه كما تطلع
عليه في بحث برهان التوجيه **قوله** لما استعرفه من ان الممكن لا بد له من
وجوب سابق على وجوده فيه بحث وهو ان الوجوب صفة ثبوتية تستدعي
ثبوت الموصوف خارجا او ذهنا فالعقل الاول لا يتصف بهذا الوجوب قبل وجوده
ولو بالذات لاحتياج الاتصاف به الى وجوده في الجملة مع انتفائه اذ ليس
في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن واما بالنسبة الى الباري عز وجل
فلان علمه حضوري عند عامة الحكما لا انطباعي والوجود الذهني هو الانطباعي عني
ليس الا واما بالنسبة الى نفسه او الى ما بعده فللزوم الدور لان وجود
نفسه وما بعده في الخارج يتوقف على وجوده الذهني وبالعكس كما لا يخفى
على ان الكلام على تقدير كون الوجوب موجودا خارجيا وح لا يتاتى كون
كل كون كل ممكن موجود مسبوقا بالوجوب والدليل الذي يذكر عليه
مصادم للضرورة فتامل **قوله** فيكون وجوده متاخرا عن وجوبها
بمراتب اي بثلاث مراتب كما دل عليه السياق وصرح به في حاشية التجريد
فان قلت وجوب المعلول متاخر عن ايجاب العلة المتاخر عن وجوبها
فلا يصح قوله فوجوب المعلول متاخر عن وجوب العلة بمرتبتين وقوله
فيكون وجوده الى اخره اذ السوق يقتضي الحصر قلت هذه المراتب
الثلاث هي المراتب المتغايرة بالذات وقد اشتهر بينهم ان الايجاب والوجوب
متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كما ان الايجاد والوجود كذلك
فلذا لم يعتبرها **قوله** فيلزم وجوب الماهية قبل وجودها تحقيقه انه يلزم
تقدم اتصاف الماهية بالوجوب على اتصافها به لان وجوب الماهية اذا تقدم
على وجوده كما لزم من الفرض ولا شك ان ثبوت الوجوب للماهية موقوف

على وجوده لكونه من الامور العينية كما مر تحقيقه لزم المحال لان الكلام في
الوجوب الثاني كالكلام في الوجوب الاول فيلزم ان يكون للماهية الوجوب
الثاني اوما بعده نفس الماهية او اعتبارا زائدا فلا تسلسل قلت الجواب
عن الاول انه يحكم لا وجه للمصير اليه على انه اذا جوز عينية الوجوب في مرتبة
من المراتب فلا وجه للاثبات تعدده وعن الثاني ان الكلام فيها اذا كان
الوجوب مطلقا وجوديا **قوله** والنسبة متاخرة عن المنتسبين قطعا
فيه بحث لان مجموع النسب نسبته الى كل واحد من النسبة وتلك النسبة
ليست متاخرة عن كل منهما ضرورة كونها داخلة في مجموع النسب فالاولى
ان يكتفي بوجوب تغاير النسبة للمنتسبين والجواب ما ذكره الشارح في
بعض مصنفاته وهو ان مجموع النسب من مواموا عتباري لا يوجد الا في
الذهن فلا يعرض له نسبة الى واحد الا فيه ولا خفا في ان العقل ما لم
يلاحظ المجموع لم يعتبر له نسبة الى شي فهذه النسبة من حيث انها متعلقة
بالمنتسبين المخصوصين متاخرة عنهما في الذهن ومن حيث انها نسبة ما دون
ملاحظة خصوصية المنتسب داخلة في المجموع فان العقل اذا اعتبر المجموع
فقد لاحظ افراده من حيث انها نسبة لا من حيث خصوصيات المنتسبات
بل لا يمكنه ذلك واذا عرفت هذا فمعنى الكلية ان كل نسبة فهي من حيث
انها متعلقة بالمنتسبين المخصوصين متاخرة عنها وذلك لا ينافي تقدمها
على احدهما بوجه اخر **قوله** والاظهر ان يحال الى اخره لبعض المتاخرين
ههنا فيه بحث قوي انه كيف يحيله على برهان التوحيد ولم يذكر ثمة الا
دليلين على نفي تعدد الواجب على طريقة الحكما وكلاهما مبني على كون الوجوب
ثبوتيا ونفس الماهية كما صرح به هناك ودليلين ايضا على طريقة المتكلمين
على نفي تعدد الاله ولا العرض فيهما للوجوب ونفي تعدده وغاية ما يقال بعد
تسليم ان ليس المراد بالبرهان البرهان المذكور في غير هذا الكتاب ان الوجوب
الذاتي اخص اوصاف الباري وان الاشتراك في اخص الاوصاف يستلزم
الاشتراك في الماهية وبالجملة هو معدن الكل كمال ومبعد لكل نقصان
كما صرحوا به فلما ثبت بدليل المتكلمين انتفا تعدد الاله ثبت انتفا تعدد
الواجب سواكان الوجوب وجوديا او عدميا لان الاشتراك في الوجوب
الذاتي يستلزم الاشتراك في الماهية المقتضية للالوهية والحاصل
ان الوجوب الذاتي يستلزم الالوهية وتعدده تعدد الالهة والدليل
الدال على انتفا اللازم يدل على انتفا الملزوم **قوله** فان الممكن ما يتساوى
طرفاه فيه بحث لما سيجي في الخاتمة ان الممكن الخارج من القسمة هو ما لا
تقتضي وجوده ولا عدمه اقتضا تاما وعدم جواز الاولوية لاحد طرفيه
بالنظر الى ذاته يحتاج الى البرهان ثم ان ذلك البرهان انما يدل على نفي
الاولوية الكافية في الوقوع لا على نفيها مطلقا كما ستطلع عليه فالحكم بان
الامكان مطلقا علة الاحتياج لا يكون ضروريا بل متوقفا على ذلك

من غير وصول الى حد الوجوب ح

البرهان

البرهان يعم الحكم بان التساوي يخرج بديهي لكنه ليس بمفيد لان الامكان
ليس عبارة عن ذلك التساوي بل هو سلب ضرورتي الطرفين او فا بلية
الوجود والعدم وليس ثبوته للممكنات بديهيا والامر هنا عليه **قوله**
يحتلب الهايم الى اخره فيه بحث لجواز ان يكون نفرها لتخيل ان هناك
مرجحا ومحذورا بل لمجرد عدم ملايمة نفس الحصول هنا فان قلت لا شك
ان تساوي الطرفين بالنسبة الى الممكن لو ثبت فانما يثبت بالبرهان وما
ذكرت من تخيل البهايم لتحقق المرجح ونفرته لذلك يدل على ان ادراك ذلك
التساوي الموقوف عليه لهما ضروري قلت الثابت بالبرهان على تقدير
التسليم هو العلم اليقيني بتساوي طرفي الممكن الخارج من القسمة وتخيل
التساوي بالنسبة الى ممكن مخصوص من حيث خصوصه بلا اسناد نظر
لا ينافيه فليتامل **قوله** مع ان تلك الافعال متساوية عندهم الى اخره
خلافا للمعتزلة فان في ذوات الافعال عندهم شيا يقتضي تلك الاحكام
اي يقتضي اختصاص كل حكم من الاحكام بفعل من الافعال **قوله** وعلى
قطبيه ذكر الحركة الى جهة لا يغني عن ذكر هذا لان الحركات الى جهات الشرق
مثلا لا يستدعي اتحاد المناطق **قوله** الاول الماهية الممكنة مقتضية
للتساوي الى اخره هذا الطريق وان شارك المنهج الاول في الامتناع على
ان الممكن ما يتساوى طرفاه لكن القدح الذي ذكر فيهما ليس يمنع ذلك
التساوي حتى يكون قدحا في المنهج الاول ايضا بل ينتفي التناقض هذا
فان قلت لا نسلم اقتضا الممكن للتساوي لجواز اولوية احد الطرفين من
غير ان يصل الى حد الوجوب قلت سيبطل ذلك ولو سلم قلنا الاولوية
اذا لم تصل الى حد الوجوب معها قد يقع الطرف الاولى وقد لا يقع فيتحقق
تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى وقتي الاولوية وسيجي تحقيقه في ثالث
ابحاث الخاتمة وهذا القدر يكفي فيما نحن فيه فان قلت يجوز ان يقتضي
ذات الممكن بانفراد اولوية احد الطرفين من غير ان يصل الى حد الوجوب
وبواسطة تلك الاولوية والرجحان تقتضي وجوب ذلك الطرف ولا يلزم
كون الممكن واجبا بالذات لان الواجب هو الذي يجب وجوده اذا التفت اليه
من غير التفات الى غيره وههنا قد وجب الوجود مع الالتفات الى الغير وهو
الرجحان الناشي عن الذات من حيث هي قلت الذات مع الاولوية المستندة
اليه اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان مبدا لاستحالة انفكاك الوجود
عنه قطعا ولا نعني بالوجوب الا هذا واعتبار الواسطة انما يقدح في الوجوب
لو لم يكن مستندة اليه كما لا يخفى **قوله** قلنا انما ينافضه الى اخره لا نقال
المعلل لم يدع التناقض بل الاختلاف المعروض لانا نقول يلزم من كلامه
ذلك ولذلك قال الشارح في تقرير كلامه ومنا قضة على ان قوله يناقض
المعروض ومعناه يخالفه **قوله** كما يزعم الخصم القايل بالاتفاق اي بوقوع احد
طرفي الممكن بطريق الاتفاق من غير علة والمراد بالخصم هم المنكرون للاحتياج

الممكن الى الموجب كذى مقراطيس واتباعه القايلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق ولهم شبه ستاتى **قوله** الطريق الثانى فيه نظر لان اللازم من هذا الطريق ان الممكن محتاج الى الموثر واما ان علة الاحتياج هو الامكان فقط فلا فالمطلوب غير لازم واللازم غير مطلوب **قوله** لانه حصل بعد ما لم يكن الى اخره فان قلت هذا انما يتم فى ترجح الحادث كما يدل عليه قوله لجاز ان لا يكون الحركة بعد السكون الى اخره فلا يجرى الدليل فى الصفات القديمة الممكنة على راى الاشاعرة و فى ساير القدما كما هو مذهب الفلاسفة مع ان المدعى عام قلت لو سلم لا قايل بالفصل فعلية الامكان فى الحادث يستلزم العلية فى غيره بطريق الاولى وفيه ما فيه **قوله** فهو الموثر فيه بحث اذ لو صح هذا الدليل لزم كون البارى تعالى محلا للحوادث وهى ترجحات للحوادث الحادثة ولو بنى على راى الفلاسفة كان العقل العاشر محلا لها مع انهم لا يقولون به ايضا **قوله** هو المتنازع فيه ان قلت بل المتنازع فيه ههنا اخص مما ذكره لان النزاع ههنا فى ان علة الاحتياج هى الامكان او غيره لا ان الممكن هل يحتاج الى علة ام لا قلت من جملة الخصوم فى كون الامكان علة الاحتياج هم القايلون بالاتفاق كما سبق الان وسياتى فالنزاع معهم فى نفس الاحتياج الى العلة تماما **قوله** بل يترجح مع الوجود فيه بحث لانه قد مر فى القاعدة الثانية التى ذكرها صاحب التلويحات ان الوجودات لا تقوم الا بمحل سابق عليها بالوجود ولو بالذات فتقدم تاخر الترجح عن وجود الممكن يكفى فى ابطاله قيامه على تقدير وجوده بالممكن فالصواب فى الجواب منع وجوديته كما ذكره الشارح **قوله** فالترجح السابق صفة للوجود فان قلت بعد تسليم سبق الترجيح كيف يكون صفة للوجود والصفة متاخرة عن الموصوف اللهم الا ان يبنى عدم تسليم وجوديته قلت مراده ان يكون الترجيح صفة للوجود بديهى لان المرجح هو الوجود ضرورة فيفيد فرض سبقه وان كان باطلا فى نفسه لا يلزم مدعى الخصم وعدم سبقه على الوجود بناء على بديهة كونه صفة له وجه اخر فى الرد على الخصم فان قلت الترجح وان كان صفة للوجود الا ان يرجح وجود الشى صفة لذلك الشى قلت قد نبهت فيما مر على ان الشارح بعد امثال هذا فى اول البيان من حواشى المطول نعم كون الشى بحيث يترجح وجوده صفة له ان **قوله** واجب مستمر وجوده اشار بقوله مستمر وجوده الى انه المراد بالوجوب لا الوجوب الذاتى لان الواجب بالذات ما يستحيل عدمه مطلقا والمستحيل ههنا هو العدم المعتد بكونه قبل الوجود او بعده كما مر الان **قوله** لتركبه من الانات متقضية الى اخره فيه بحث لان عدم تركب الزمان من الانات وعدم تناليها من مسلمات الحكمة وكانه اراد من قول الفلاسفة الذى جعله مبنى للدليل مجرد ان الزمان موجود يمتنع عدمه المعتد لان كل مقدماته قول الفلاسفة او اراد بالانات الاجزاء الفرضية الغير المنقسمة خارجا وان المنقسمة

فرضا

فرضا ووهما وفيه بعد تسليم عدم التلازم بين الانقسام الفرضى والخارجى ههنا ان تركب الزمان من تلك الاجزاء يمتنع قدمه واستمرار وجوده لان تلك الانات اجزاء له لا افراد حتى يدعى قدمه بالنوع بمعنى ان فردا من افراده موجود دايما والتحقيق ان الزمان المدعى قدمه عند الفلاسفة هو الان السيال وهو امر بسيط لا تركب فيه كما سياتى تحقيقه ان شاء الله تعالى فالصواب فى بيانه انه ممكن لذاته بيان عدم استحالة عدمه مطلقا وان استحال عدمه المعتد كما اشرنا اليه انفا **قوله** بعد تسليم مقدماته اشار الى النوع الذى سنذكره فى موضعه من منع كون التقدم زمانيا ومن ان التقدم به والتاخر وجوديان يقتضيان وجود المعروض على ما زعموا فى اثبات الوجود للزمان كما سيجى فعدم الزمان لا يصلح لمعروضية التقدم والتاخر ولا يلزم له زمان ومن انه لا يلزم من امتناع عدم الزمان قبل وجوده او بعده كونه واجب الوجود مستمر الجواز كونه امرا ممتدا وما مستمرا عدمه الى غير ذلك **قوله** يبطلان كون الحدوث الى اخره اى يبطله ههنا لا مطلقا وبناء الكلام على انه لا قايل بالفصل غير ممنوع فى العقليات لانه لا ينافى الجواز العقلى نعم يتم دليلا الزاميا **قوله** فالامر المبنا الام الطريق الواسطة بين القريب والبعيد المبنا بالتاء المثناة من فوق مفعال من الاتيان اى الطريق المسلوكة المأتى فيه كذا صححه الكرمانى والسماع من الاستاد بالثاء المثلثة ولا اعرف له وجه صحة و المعلل والمدلل **قوله** ولانه اى الاثر حال عدمه الى اخره ارجاع الضمير الى الاثر المفهوم من التاثير لا الى العدم المذكور صريحا دفع الاعتراض شارح المقاصد بان الكلام فى التاثير بمعنى الايجاد والا لما صح ان التاثير حال الايجاد للموجود حال العدم جمع بين النقيضين فالقول بان العدم نفى صرف لا يصلح اثر الشى كما ينبغى لكن لا يخفى عليك ان هذا الوجه حينئذ كما نقل من الشارح راجع الى الوجه السابق عليه اذ ماله الى اجتماع النقيضين ولو ذكر هذا الوجه فالقول بان العدم حال العدم لكان وجها مستقلا ان العدم نفى محض لا يصلح لتاثير الموثر مطلقا **قوله** على ما كان عليه قبل ان يتعلق به تاثير وايجاد فى هذا التعريف دفع الاعتراض شارح المقاصد بان الوجه الثالث ليس بتام لان العدم ربما كان حادثا لا مستمرا ووجه الدفع ان العدم الحادث يصدق عليه انه مستمر بمعنى انه غير مسبوق بالوجود وليس المراد بالاستمرار المعنى الثانى كما وهم المعترض **قوله** اما حال كون الاثر معدوما المراد من الاثر ههنا هو الماهية الممكنة باعتبار العدم لا العدم نفسه كما ان المراد بالاثر سابقا هو تلك الماهية باعتبار الوجود لا الوجود نفسه فلا يرد ان معدومية الاثر الذى هو العدم تستلزم الوجود فلا يلزم تحصيل الحاصل حينئذ كما ظن **قوله** والا فالايجاد للموجود الى اخره انما حمل الشارح هذا الكلام على دفع الاستحالة عن بعض اقسام ايجاد الموجود اعنى الايجاد للموجود موجود مقارنا له ولو لم يحمله على نفوه استحالة

في نفي التاثير في م

ايجاد الموجود اعني الايجاد للموجود وهو موجود مقارن له ولو لم يحمله الموجود
مطلقا لكنّ حلا مع ان قوله ان المحال ايجاد ما هو موجود بوجود قبل منع
تفصيلي الا ان يقال ان في هذا تفصيلا قويا فلذا عنونه بالحل قوله فان
التاثير في الوجود بشرط الوجود او بشرط العدم الى اخره قال بعض لانا حمل
تفسير الضرورة بشرط المحمول هذا الطريق ليس بمشهور وموافق للاصطلاح
ولان القضية الضرورية بشرط المحمول مثل ان يقال زيد كاتب بالضرورة بشرط
ان يكون كاتبا زيد ليس بكاتب بالضرورة بشرط ان لا يكون كاتبا فعد قولنا
التاثير في الوجود بشرط العدم من الضرورة بشرط المحمول مخالف للاصطلاح ح
فلولا ان يقال ان المص نظر الى المآل وقال هكذا لان مبنى الشبهة ان الموجود
موجود من حيث هو موجود فلا تاثير حينئذ والمعدوم معدوم من حيث هو معدوم
فلا تاثير ايضا و هما قضيتان ضروريتان بشرط المحمول فعلى هذا يوافق الاصطلاح
قوله ومنهم من اجاب الى اخره اشار الى ضعفه لان الكلام في التاثير المطلق
سوا كان في الذوات او في الصفات ولا قايل بزمان الواسطة بين الوجود
والعدم في الذوات بل فيما يتصف بالوجود في وقت مطلقا قوله الشبهة
الثانية الى اخره يمكن اجراها في العدم ايضا بان يقال التاثير في الماهية
او في العدم او في الموصوفية بالعدم والكل باطل على قياس ما ذكر في الوجود
نعم لا يجري فيه قوله وايضا هو محال قوله او في الهويات ان حمل في الشبهة
معنى عدم التاثير في نفس الوجود عدم كون الماهيات مجعولة كما سبق في بحث
ان الماهية مجعولة لا فلا اشكال في الجواب وان حمل كون الوجود حالا لا
فيه بحث لان الحالية قايمة في الوجودات الخاصة ان يقال الوجود
الخاص عين الهوية او يحمل الهوية على الحقيقة الجزئية ويحمل الوجود بمعنى
الموجود قوله عين بحدتها قيل حمل الحدوث على الحدوث عن الفاعل نظرا
الى ظهوره في النقض اما الحدوث في نفسه فليس بظاهر فيه لاحتمال ان
يدعي الخصم الحدوث بطريق الاتفاق بلا محدث واما الحدوث عن المحدث
فمحسوس لا ينكر وفيه ما فيه قوله والجواب انه لا يلزم الى اخره فان
قلت الحاجة والموثرية اذا كانتا صفتين للممكن والموثر في نفس الامر
يكون لكل منهما امكان نظرا الى محلهما فللحاجة حاجة اخرى وكذا للموثرية
موثرية اخرى ولا مخلص عن لزوم التسلسل في الامور الثابتة في محلها
في نفس الامر وبرهان التطبيق يدل على استحالته ايضا قلنا لا نعلم جريان
البرهان على ما هو محقق قوله لانهما من الانواع المتكررة جعل الموثرية
من الانواع المتكررة بالمعنى المذكور تسامح لان الموثرية لا تتصف بالموثرية
على تقدير الوجود بل يتصف محلها بموثرية اخرى ولو كان الموثرية على صيغة
المجهول المفعول لصح جعلها من الانواع المتكررة بالمعنى المذكور لكن السياق
يرده قوله هذا متعلق بقوله والجواب الى اخره قيل هذا يدل على ان النقض
متعلق بجواب اصل الشبهة ويحتمل احتمالا لا بعيدا تعلقه بجواب فان قيل

بنا

بو الاول لا الثاني
كما لا يخفى قوله والحل
الى اخره ان ذلك ظاهر
يدل على ان ما سبق صح

بنا على صحة ورود النقض عليه بالامتناع وكون ايضا وفيه نظر لان الامتناع
ليس من الانواع المتكررة اذ لا يصح انه على تقدير وجوده يتصف بالامتناع
اللهم الا ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان ممتنع العدم اذ لو عدم لم يكن
الممتنع ممتنعا بنا على ان ثبوت الصفة الموجودة لموصوفها موقوف على وجودها
والحق ان التغير اليسير لا يقدح في النقض كما صرح به الشارح في حواشي التجريد
فيجوز في اجزاء النقض ان يبطل وجود الامتناع بلزوم وجود موصوفه
وهو الممتنع قوله اعني قوله فان قيل من تتمة الاول اي موجع جوابه من تتمة
الجواب الاول كما يدل عليه السياق لان مراده ان المتوسط ليس اجنبيا وهو
المجموع والا فنفس قوله فان قيل تقوية للشبهة فكيف يكون من تتمة
الجواب لا يقال المراد من الاول هو الشبهة لان المتوسط هو السوال والجواب
ليس من تتمة الشبهة بل منافيها وتخصيص المتوسط بنفس السوال مع ان المجموع
لا يلتفت اليه قوله ولنا ان نقول ابتدا الى اخره انما قال ابتداء دفعا
لما يتوهم في كلام المص من التناقض لان منع الملازمة على تقدير ان لا يصلح
العدم اثرا لوقوعه بعد قوله والا اي وان لم يصلح اثرا فالظاهر انه تسليمها
ايضا على ذلك التقدير فيقول المعنى ان اسلمنا الملازمة على تقدير ان لا يصلح
العدم اثرا فلا نسلم ان العدم لا يصلح اثرا فاصلحه بان حمل التسليم على الابتدا
من غير ترديد قوله لا حوج حال البقا يمكن ان يقال على قياس ما ذكره
في الوجود والعدم الاحتياج حال البقا والتاثير فيه اما ان يكون اولا
فان كان ممكنا فبطلان التالي ممنوع والا فالملازمة ممنوعة وانما يلزم
لو لم يكن هناك مانع قوله يقتضيه ذاتها من حيث هي هي فيه بحث اذ قد
سبق ان الامكان من المعقولات الثانية التي تقتضيها ذات المعقولات الاول
بحسب الوجود الذهني وقوله من حيث هي يدل على انه من لوازم الماهية
بالمعنى المتعارف ثم انه لا يحتاج الى التزامه في اجزاء الشبهة اذ يكفي ان يقال
المحوج على القول بان الامكان هو كون الشي بحيث لو وجد في الذهن كان متصفا
ممتنا وان الوجود العدم بالنظر الى ذاته وهذه الحيثية ثابتة له حال البقا
اللهم الا ان يقال هذا سبق كلام صاحب الشبهة على المشهور وان لم يكن
محتارا كما يفهم من كلامه في حواشي حكمة العين ايضا قوله كان معلوله الذي
هو الاحتياج الى الموثر ايضا قد يقال لم لا يجوز ان يكون عدم البقا شرطا لوجود
المعلول الذي هو الاحتياج بان لا يكون الامكان علة تامة وفيه نظر
اذ يلزم ان لا يحتاج القديم الى الموثر اصلا اذ كل زمان يفرض هو فيه زمان
له بقا والقا يلون بان الامكان علة الاحتياج لا يلتزمونه قطعا على ان
مال هذا الى اعتبار الحدوث مع الامكان والكلام في اعتبار الامكان
وحده فتامل قوله بحسب اصل الوجود لو سكت عن هذا التقدير والجا
الجواب لكان احسن واوفق بقوله ولا تاثير فيها كما اعترفتم فتبقى الذات بلا
موثر الا انه قيده به اشعارا بضعف الجواب ابتدا قوله حتى يتجه عليه

ز

ما اورده المص اى حتى يتجه عليه ظاهرا والا فتأويله بما اشار اليه الشارح من
ان المراد نفي التأثير في الذات بحسب اصل الوجود ممكن ويحتمل ان تريد ان ليس
فيه هذا الحكم محمولا على ظاهره حتى يتجه ما اورده المص **قوله** وتوضيح المقام
بما لابد منه الى اخره خلاصته ان ههنا امرين اصل الوجود واستمراره وشئ
منهما ليس مقتضى ذات الممكن فيحتاج في كل منهما الى الفاعل فان قلت
معلول الامكان هو الاحتياج الى المؤثر في الوجود الابتداى وقد تخلف في حالة
البقا قلت بعد تسليم تخلف نفس الاحتياج فنه معلول الامكان هو الاحتياج
في الاتصاف بنفس الوجود فان كان عقيب العدم تفيد العلة الاتصاف
بالوجود الابتدائي اى الوجود في زمان الحدوث وان كان حالة البقا يفيده
الاتصاف به فيما بعد كما صرح به **قوله** وفيه بحث وهو ان المختار الى اخره
قال بعض الفضلا في البحث بحث لانه قال ان من شان المختار ان يتعلق ارادته
باحد المقدورين وان كانت متساوية في تعلقها بهما ولا احتاج في تعلق ارادته
المتساوية باحدهما الى ارادة اخرى فيلزم التسلسل وتحقيقه ان نسبة
الارادة الى الضدين وان كانت على التسوية الا ان القادر يرجح احد
المتساويين على الاخر بلا داع فاللازم هو الترجيح بلا مرجح لا الترجيح
بلا مؤثر حتى يلزم انسداد باب اثبات الصانع فان قيل تعلق الارادة
اذا كان اثر الذات المريد فتأثيره فيه اما بالايجاب فيلزم الايجاب بالنظر
الى الفعل ايضا كما لا يخفى وان كان بالارادة يلزم التسلسل قلنا انما يلزم
التسلسل لو احتاج تعلق الارادة الى تعلق اخر وهو ممنوع فان المختار
اذا وجد شيا فالمفعول قصدا هو ذلك الشئ فهو يحتاج الى ارادة ترجحه
واما تعلق الارادة فهو وان كان اثرا لذلك الفاعل لكن لا لذاته بل لذلك الشئ
فلا يحتاج فيه الى ارادة اخرى بل تلك الارادة ارادة للمراد قطعا قصدا
ولنفسها تبعا وهذا كما ان الموجب اذا اوجب شيا لا يحتاج الى الاتصاف
بالايجاب الى ايجاب اخر هذا غاية ما قيل والحق ان عدم الاحتياج الى
ارادة اخرى ظاهر واما عدم الاحتياج الى تعلق اخر فمحل بحث للعلم الضروري
بان تعلق الارادة لا يدخل في علة نفسه والا لزم توقف الشئ على نفسه
فتدبر **قوله** فقلنا الكلام الى اخره فان قيل هذا الكلام منقوض بالواقفات
كما في قصة الشبع والجوع والعطش قلنا سنذكر ان في كل مرجحا **قوله**
فيلزم التسلسل الى اخره في المتعلقات ان بني بطلانه على عدم جواز التسلسل
في الاعتبارات النفسية لامرية بجريان برهان التطبيق فلا نسلم ذلك كما
تحققته فيما سبق وانما يجرى البرهان اذا كان للمتعلقات وجودات اما في
الخارج او في العقل لامتناع الانطباق فيما لم يوجد اصلا واتصاف المحل
بها يستلزم كونها موجودة باحد الوجودين كما مر وان بني على امر اخر فليبين
ذلك اذ لا نسلم عدم جواز تحقق تعلقات غير متناهية بان يكون كل تعلق
سابق معدا للاحق فتامل **قوله** ولا شك انها حادثة وممكنة الحوادث

اما

اما مجتمعة او متعاقبة والمتعاقبة لا يجوز ان يكون السابق منها مؤثرا للاحق
لوجوب اجتماع المعلول مع العلة فالمؤثر اما حادث مجتمع او قديم فنفي الثاني الامر
ظاهر وفي الاول ينتقل الكلام الى مؤثره حتى يوجد جملة حادثة مجتمعة وبهذا
يظهر ان الكلام في الحوادث المجتمعة فيصح قوله لا شك انها حادثة وظهر
تقرير الشارح الجواب على الوجه المسطور وعدم ارجاع الضمير في قوله والجواب
الى ذهنية الى الجملة **قوله** ان كان قديما لزم قدم الحوادث اذ جوز تقدم
التاثير على وجود الاثر لم يرد هذا الا انه قول مرجوح لم يلتفت اليه
وان نقله فيما سبق **قوله** وايضا لو كان المحوج هو الامكان هذا الدليل ناظر
الى قوله لا الامكان فانه جعل هذا النفي جز المدعى ومدعى ضمنا فاستدل عليه
فاستدل عليه بهذا فلا ورود لما قيل هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل
على نفي علية الامكان لا على علية الحدوث فلا تقريب له اصلا **قوله** والا
لكانت حالة الخروج الى اخره فان قلت ذكر في شرح المقاصد ان معنى
الخروج من العدم الى الوجود مسبوقية الوجود به فلا يلزم الواسطة بين
الوجود والعدم وبالجملة معنى الخروج المذكور انقطاع العدم في ان يتحقق
الوجود في ان يعقبه بلا فصل فمن اين يلزم الواسطة قلت لعل مراده ان
اعتبار الاحتياج في نفس الحدوث انما يتم اذا كان الاشتراط الخروج عاريا
عن الوجود والعدم اذ لو لم يكن له الاتصاف باحدهما كان الاحتياج في هذا
الاتصاف فقطع العدم ودفع الماهية بذلك سوا كان لها اولى في ذلك الاتصاف
ام لا فتامل **قوله** فان البنا يستغني الى اخره حاصل الكلام ان الحادث
الباقي في البنا هو الاجتماع الخاص وما يترتب عليه من الشكل المعين وعلته
هو العقل الفعال مع انها حركة اليد وانتفا تحريكه من حركة اخر فيكون بقاوه
مع بقا علته وزواله مع زوالها لا ذوات تلك الامور المعلولة لعلل اخرى
لان حدوث وجوداتها قبل البنا ولا حركات الالات وضم بعضها الى بعض
اذ منتهية بانتها عللها الفاعلية كما لا يخفى **قوله** قالوا دليل الفريقين
الى اخره فيه بحث لان بعض ادلتهم يتعين المقابل صريحا وبعضها يتعين ضمنا
فانه يجعل الحدوث علة تامة فلا وجه لاعتبارهما معا نظرا الى ادلة الفريقين
اللهم الا ان يقال لهم ادلة غير متناهية **قوله** لان الحدوث صفة للوجود
لا يقال عن تعقل العلة الحدوث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود وهو
ليس بصفة للوجود بل للماهية ولا يلزم الواسطة لما عرفت من معناه
لانا نقول الحدوث لذلك المعنى صفة للماهية لكن بالنسبة الى وجودها
بالفعل متاخر عن الوجود ايضا وقد يقال مراد المتكلمين بالحدوث الذي
هو علة الحاجة كون الشي بحيث لو وجد كان وجوده مسبوقا بلا وجود
وهذا ليس بمتاخر عن الوجود وانت خبير بان الحدوث اذا فسر بهذا يلزم
ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه السابق حادثا كما كان ممكنا ولم يقل به
احد **قوله** وحين على التقدير الاول والثاني الى اخره هذا مبني على ان

لا يفسر العلة بما يتوقف عليه الشيء والا فالشرط جزء العلة على ذلك التقدير
فلا اثنينية لا ذاتا ولا حكما كما ذكره الشارح في المراتب بل بالعلة الفاعلية
لكن فيه بحث لجواز ان تكون تلك العلة امرين كلاهما معا بحسب الذات
والوجود ولا يزيد المراتب على الاربع فان قلت المجموع له مرتبة وكل واحد منه
مرتبة اخرى قبل مرتبة الكل قلت ان اعتبر هذا فليعتبر ان مجموع ما يتوقف
عليه الشيء له مرتبة وكل واحد منه له مرتبة اخرى فيزيد المراتب على الاربع
على تقدير الفاعلية ايضا فان قلت العلة الفاعلية ههنا العلة التامة
ايضا قلت لو سلم فلا يندفع لزوم زيادة المراتب على الاربع على تقدير الشرطية
تقدير **قوله** وهذا كلام لا مغالطة فيه اصلا الى اخره فان قلت ما ذكره
المص هو الموافق لاصول المتكلمين دون ما ذكره الشارح لانهم لما اسندوا
جميع الاشيا الى الله ابتدا لم يتصور منهم ان يعللوا بعضها ببعض كما هو مذهب
الفلاسفة فوجب ان يقصدوا بقولهم علة الاحتياج الحدوث العلة
في التصديق لا الثبوت دفعا لمناقضة اصولهم قلت اما المعتزلة من المتكلمين
فلا شك انهم قايلون بعلية بعض الاشيا للبعض واما الاشاعرة فاتفاقهم
على ان لا علية ولا معلولية بين الموجودات كما سياتي في المقصد العاشر في
بان العلة والمعلول على اصطلاح مثبتي الاحوال لا على نفيها مطلقا كيف
ومثبتوا الاحوال منهم يجوزون تعليل الحال بصفة موجودة واما نافوها
فهم ايضا لا ينفون لوازم الماهيات وتعليلها بها اذ لو كان امكان الممكن
عندهم ناشيا من غير ماهيته ولا معلولا له تعالى فاما بالارادة فيلزم
حدوثه على معنى المسبوقية بعدم الاتصاف ويلزم الانقلاب على انه يلزم
جواز ان لا يكون الاربعة زوجا بان لا يتعلق الارادة بزوجيتها فان
عدم التعلق ممكن بلا شبهة ولا يخفى بطلانه واما بطريق الايجاب وهو مخالف
لقواعدهم قطعا اذ لم يقل احد منهم بالايجاب في غير الصفات **قوله**
الاحال كونها موجودة اراد المعية بالزمان فلا ينافي حكمه فيما سبق بتاخر
الحدوث عن الوجود لان المراد هناك التاخر الذاتي **قوله** قلت الممكن
الخارج من القسمة الى اخره فان قلت ههنا قسم اخر وهو ما يقتضي الوجود
والعدم لذاته فلم لم يتعرضوا في التقسيم قلت هذا التقسيم يتوهم في
بادي الراي وليس بجايز القسمة عند العقل اصلا بخلاف الممتنع فانه جايز
القسمة بل واجبها وان كان ممتنع الوجود في نفسه فلا يقال من ان هذا
التقسيم داخل في الممتنع لا يعقل اصلا كذا نقل من الشارح **قوله** لجواز
تقابلهما فان عورض بانه لو كان العدم اولى لما وجد اجاب بان الوجود
لعلة خارجة لا ينافي اولوية العدم لذات الممكن واما العدم الطاري
فليس لعلة خارجة بل هو لذاته فيناسب ادعا اولوية العدم للذات
في الجملة وان كان مردودا بما ذكره الشارح **قوله** كان الوجود اولى
بالممكن فيه منع ذكره الشارح في حاشية التجريد وسيشير اليه ههنا ايضا

لان العلة

لان العلة التامة للعدم حينئذ متحققة وما وجد تمام علته اولى مما وجد بعض
علته وان كان هو الفاعل المؤثر **قوله** لان الطرف الاخر ان امتنع الى اخره حاصله
انه يلزم على ذلك احد الامرين اما الانقلاب او خلاف المفروض فلا تكون تلك
الاولوية على عدم سبب الطرف الاخر وان توقف وقوع الطرف الاول عليه اذ لا
منافاة بين اولوية احد الطرفين بالنظر الى الخارج واولوية الطرف الاخر
بالنظر الى الذات واما ما ذكره الشارح في حكمة العين وحواشي التجريد من ان
رجحان كل من الطرفين على الاخر في حالة واحدة ممتنع وان كان باسباب
متعددة في التوضيح ذلك من كتب الميزان ففيه بحث لان رجحان احد طرفي الممكن
لعلته لا ينافي تساويهما بالنظر الى ذاته باعتبار فهم كذلك لا ينافي اولوية الطرف
الاخر بالنظر اليها والا فلا بد من الفرق قلت مرادهم بهذه الاولوية المنفية
التي تنتهي الى حد يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ المقصود من هذا النفي دفع
توهم جواز وقوع الممكن نظرا الى ذاته من غير احتياج الى غيره واما ان الممكن
لا يستحق في ذاته حصول اولوية احد طرفيه فلا يتعلق به غرض لان الممكن
مع هذا الاستحقاق وبدونه يحتاج في طرفيه لا غيره وبذلك يتم الاستدلال
على وجود الصانع لكن الاثبات على هذا لم يرد على ما ورد عليه النفي كما لا يخفى
قوله قلنا سبب العدم عدم الى اخره فيه بحث لان سبب العدم قد يكون
وجودا فان عدم بالمانع من نفي علة الوجود فعدم هذا العدم اعني وجود
المانع علة العدم قطعا نعم اذا كان ذات الممكن تقتضي الوجود مع عدم المانع
فقط كان ما يتوقف عليه الوجود الذات والعدم ولزم المحذور فالاولى ان يجاب
بان عدم كفاية العدم في الوجود قد علم بالبداهة السابقة المشتركة بين
الصبيان والمجانين والحيوانات وغاية ما يقال ليس مراده ان سبب العدم
منحصر في العدم بل ان العدم من اسباب العدم قطعا فالوجود انما يتحقق
بانتفا جميع اسباب العدم التي من جملتها عدم جزء وجودي من العلة التامة
للوجود اذ لو تحققت العلة التامة له لم يتحقق العدم قطعا وهذا قطعي
بما سيذكره في ثالث الايجاب وعدم العدم وجود فيحصل المطلوب وهو
استناد الممكن لامر موجود وكون العالم دليلا على الصانع اذ ليس وجود
ذلك المؤثر لذاته لما سبق بعينه والا يتسلسل فتعين الانتها الى الواجب
تعالى والشبهة انما ترد اذا ثبت في مادة انحصار علة العدم في المانع على
ان المص سيذكر ان عدم المانع كاشف عن شرط وجودي البتة والحق ان الكلام
بعد محل تامل يرشدك اليه تجويز البسايط في العلة التامة فليتامل **قوله**
وايضا الاولوية لا تنشا الامر العلة التامة هذا مبني على انهم لم يعدوا
الوجوب السابق جزءا من العلة التامة وعدوه اثرا لها فكذا الاولوية والا فالاولوية نية
جزء من العلة التامة في التحقيق ومتقدمة عليها فلا تنشا منها ضرورة
بل انما تنشا من ساير اجزاء العلة التامة **قوله** وهو وجوبه السابق
على وجوده فان قلت كيف يتصور السبق مع ان الوجوب صفة للوجود

قلت بل موصفة للذات بالنسبة الى الوجود فيكون كالامكان في التاخر عن مفهوم
الوجود لاعن تحققه ثم ان سبق الوجود على الوجود ذاتي وسبق العدم عليه زماني
فلا يرد ان الممكن قبل وجوده معدوم فهو ممتنع فكيف يكون واجبا بالغير
مع تنافي الوجوب والامتناع الغيريين ولان الوجوب صفة ثبوتية فكيف يكون
يجوز اتصاف الممكن حال عدمه فان قلت اذا لزم سبق الوجوب لم يتصور كون
العلة التامة بسيطة في شي من المواد لان الوجوب السابق معتبر مع الفاعل
حينئذ وقد جوزه الشارح فيما سياتي قلت سيذكر جوابه هناك ان شاء الله
تعالى **قوله** ان كان خلوها عنه لحدوثه لها فيه ادنى مسامحة اذ لا يكون
الخلو بالحدوث بعد العدم والاوضح ان يقال ان كان خلوها عنه قبل حدوثه
لها **قوله** لو لم يكن لازما يلزم حادثا ان قلت عدم اللزوم قد يكون بالزوال
والدليل على تقدير اتمامه لم يدل على امتناعه قلت انما لم يتعرض له المصنف
لظهوره بالمقايسة للاشتراك في الدليل واما ما قيل اذا لم يكن حادثا يكون
قديما وما ثبت قدمه امتنع عدمه فينقض عدم اللزوم بان يكون حادثا
ففيه ان تلك المقدمة على تقدير تمامها انما هي في الموجودات الا ترى ان الاعدام
الازلية قد تزول والامكان ليس منها وههنا بحث وهو ان كلامه يدل على
ان الامكان على تقدير لزومه للماهية ليس له امكان اخر وانت خبير بان
الامكان اذا كان صفة للماهية ولو لازما يحتاج الى الموصوف ويكون
له امكان اخر وينتقض الدليل وقد سبق من التفصيل في بحث الوجود فليذكر
قوله اما ان يكون الامر الى اخره وايضا اذا كان ثبوت الامكان لها
لامر يقتضيه لا لذاته كان ممكنا بالغير لا ممكنا بالذات هذا ولي ان يقول
ان حدوث الامكان يكون ممكنا اذ لا وجه للاستناد الى الذات حتى يجب
ولا للامتناع بحدوثه وحصوله فيتسلسل واما كونه لامر فلا دخل له في الامكان
قوله فيتسلسل الامكانات فيه انه لم لا يجوز ان يكون امكان الامكان
لازما للماهية فينقطع التسلسل بزعمه ولا يلزم المدعى الكلي وهو ان الامكان
لازم لكل ماهية ممكنة اللهم الا ان يثبت ان حدوث الامكان يستلزم
ان يكون كل الامكانات كذلك واني ذلك فيلزم نفي الصانع في اللزوم منع
ظاهر وقد سبق امثاله وهو ان الامكان امر اعتباري ولا يلزم من تحققه
بلا امر تحقق الامور الموجودة في الخارج والحق انه لا فرق بالنظر الى الاتصاف
قوله اذ يتوقف على حادث اخر يتسلسل والا فاختصاصه الى اخره ان قلت
فليكن حدوثه بالتاثير المختار وارادته كما هو الشان في الحوادث عندنا
قلت تاثير القادر فرع الامكان فان قلت فليكن الامكان بدون
وجود الامكان قلت امكان الامكان مستلزم نفس الامكان وبهذا
التقدير يظهر ان لا نقض بالحوادث اليومية على اصلنا اذ لا مانع من الاستناد
الى القادر واما على اصل الفلاسفة فمنقوض لها ومحمول بجواز الاستناد
في مرتبة من المراتب الى موجب موثر بحسب الاستعدادات والشرايط

المتعاقبة

المتعاقبة لا الى نهاية فان هذا التسلسل ليس بمحال عندهم ولقايل ان يقول على
اصل المتكلمين يجوز ان يكون حدوث الامكان للماهية متوقفا على حادث اخر ٥
ويستند وجود ذلك الحادث الى القادر المختار وامكانه الى ذاته فلا يتسلسل
ولا يثبت الايجاب الكلي الذي هو المدعى هذا واما الجواب عن التسلسل بجواز
التوقف على امر اعتباري فينقطع بانقطاع الاعتبار فلا يتم على القول بامتناع
التسلسل في الاعتباري النفس الامري لان الاتصاف في نفس الامر لا يتوقف
الا على اعتباري نفس امري **قوله** وربما يشكل عليه الى اخره لا يقال يمكن ايراد
التشكيك بالممكن القديم كالعالم عند الفلاسفة والصفات الحقيقية عند اصحابنا
على امتناع عدم التقديم ولو امكن لما امتنع لانا نقول امتناع العدم بالنظر الى العلة
لا ينافي الامكان الذاتي ٥ **قوله** بل نقول وجود العالم وجه الترقي جريانه
الحادث ح
على مذهب الحكيم ايضا بخلاف الاول لانهم يقولون بقدم العالم **قوله** ومن
المعلول ان الاول لا يستلزم الثاني الى اخره قيل هذا ميل الى مذهب الحكيم
من كون الشي قابلا للوجود في زمان دون زمان حيث تفاوت استعداده
وانكار لعموم قدرته تعالى لجميع الازمان كما ذهب اليه المتكلمون فيحق ما ذكره
الشارح **قوله** ولنا فيه بحث وهو ان امكانه الى اخره قال الاستاذ المحقق
في الدخر مقدماته مسلمة الى قوله بل جاز اتصافه به في كل منهما فانه
حيز المنع ولم يذكر ما يلزم منه هنا فانه ما زاد بالتطويل السابق على ان عدم
المنع من قبول الوجود مستمر له وهذا مما لا نزاع فيه لان استمرار عدم المنع
من قبول الوجود واستمرار امكان الوجود في المال واحد واستمرار الامكان لم ينازع
فيه احد الا ان المحققين ادعوا انه لا يقتضي الا ان يكون الوجود في الجملة
ولو في وقت من الاوقات جايزا جواز استمرار وهذا لا يستلزم ان يكون
الوجود المستمر في الجملة وليس في كلامه ما يستلزم جواز هذا وبعد منه
ما ضمه اليه من قوله لا بدلا فقط بل دفعا ايضا فانه لو سلم ان ازلية الامكان
يستلزم جواز الاتصاف بالوجود في كل جزء من اجزاء الازل فمن اين يلزم جواز القار
ومعلوم ان الاتصاف بالوجود في كل جزء من اجزاء الازل اعم من الاتصاف
به في كل منهما معا ومستلزم العام لا يجب ان يكون مستلزما للخاص فقوله
وجواز اتصافه في كل منهما معا الى اخره الذي فرع عليه ما زعمه من استلزام
ازلية الامكان لامكان الازلية مما لا طائل تحته انتهى كلامه ثم ان ما ذكره
الشارح المحقق منقوض ايضا بالزمان والحركة لان ممكن الوجود منهما
عند المحققين هو الان السيال والحركة بمعنى التوسط وهما امران قاران لا جزء
لها فامكانهما ازلي وازليتهما ممكنة واقعة عند الفلاسفة واما الحركة بمعنى
القطع والزمان الغير القار فلا امكان لهما اصلا ولا المقولة الفعل والانفعال
فان الشارح قرر الاستدلال على امتناعهما ولم يجب عنه فلعلهما عنده غير
موجودين كما هو مذهب متاخري المحققين بل بالحروف الانية التي يتعرض
للاصوات عند انقطاعها كعروض الان للزمان والنقطة للخط اذ قد صرحوا

وصرح الشارح ايضا بانها ليس لها وجود الا في ان حدوثها فلها ازلية الامكان
دون امكان الازلية والقول بان ازليتها ممكنة نظرا الى ذاتها وماهيتها والامتناع
بالنظر الى الغير اعني الوجود في الزمان الاول مما لا يلتفت اليه لان هذا الغير متحقق
على تقدير استمرارها قطعا كما لا يخفى على المتامل اللهم الا ان يجوز ان يكون عدم
تصور استمرارها لامر اخر خارج عن ماهيتها على ان لك ان تجعل صورة النقض
سند المنع ويمكن ان يتخلص من النقض بمنع امكان شي غير قار وتوضيحه
ان الشارح الان بصدد دفع ما ذكره القوم من قولهم ازلية الامكان غير
مستلزمة لامكان الازلية جوابا عن التشكيك على قولهم الامكان لازم لماهية
الممكن فهو بهذا البحث مويد للتشكيك فلم يتحقق بعد ازلية امكان كل ممكن
ولا شبهة ان ورود النقض موقوف على ثبوت ازلية امكان الامر الغير القار فللناظر
انه يقول كما انه لا يجوز اتصاف الامر الغير القار بالوجود في اجزاء الازل
معا ليس له ايضا امكان مستمر فيها **قوله** ثم ربما استعمت الى اخره جواب
عن التشكيك ابتدا **قوله** قلت الامكان الذاتي الى اخره قيل الامكان
بالذاتي احترازا عن الامكان الاستعدادي لا عن الامكان بالغير **قوله**
امكان ذاتي اذ ليس لنا ممكن بالغير يعني اذا اعتبر ذات الحادث مقيدا بقيد
خارج لم يكن فيه بهذا الاعتبار امكان ذاتي الى امكان منسوب لا للذات
بكونه صفة لها لانه لو تحقق لا يكون من الذات من حيث هو لان الامكان الناشي
من الذات ازلي والكلام في امكان غير ثابت ازلا كما دل عليه السياق بل مع
الغير والحال اذ ليس لنا ممكن بالغير والحاصل ان الكلام في الامكان المقيد
وعدم كونه ناشيا من نفس ذات الحادث ظاهر اشار اليه قبيل هذا الكلام
ولذا لم يتعرض له ههنا وبهذا تبين وجه التعليل فان قلت المقيد بهذا
الاعتبار اما ممكن او حقيقي ممتنع او واجب والكل باطل قلت ليس واحدا
منها ولا امتناع فيه اذ الممتنع خلو الذات لا خلو المقيد من حيث القيد وفي
نه بحث وهو ان الغير اعني قيد الحدث ههنا معتبر في جانب المنسوب اليه
ولا شك ان النسبة الى المطلق غير النسبة الى المقيد فلا يمكن تعدد الامكان
ههنا لتعدد ما نعرض له كيفية الامكان فلا يقوم دليل ان ليس لنا ممكن
بالغير على بطلان هذا فتدبر وقد يقال اذ ليس تعليلا لتقييد ما نفاه من
الامكان بالذاتي في مقام نفي الامكان مطلقا وفيه تعسف لان السياق
يقتضي تعليل ما ذكر صريحا وهو عدم تصور الامكان الذاتي فانفاؤه بلا علة
مما لا وجه له **قوله** واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن بالذات
قد يستدل على ذلك بوجه اخر وهو انه لو جاز لارتفع الامكان بارتفاع ذلك
الغير فلا يكون ممكنا في ذاته بل واجبا او ممتنعا ويلزم الانقلاب ورد بجواز
كون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه المفضي الى ارتفاع الامكان المفضي
الى الانقلاب قال الشارح في حواشي التجريد على التسليم وفيه بحث لان
اللازم ارتفاع امكان الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى ذاته

قيل ولیس لشي لان استوا الوجود والعدم بالقياس الى ذات واحدة لا يتصور فيه
تعدد اصلا واقول مراد الشارح ان اللازم ارتفاع المقيد من حيث هو مقيد
اعني الامكان المقيد بكونه حاصلا من الغير وهذا الارتفاع يتحقق بارتفاع
القيد وهو الحصول من الغير ولا يلزم ارتفاع ذات المقيد اعني نفس الامكان
حتى يلزم الانقلاب لان له علة اخرى على الغرض وهذا الكلام لا يقتضي تعدد
الامكان كما لا يخفى **قوله** اي هي راجعة اليهما وجه التفسير ان كون الايجاب
امرين مما لا وجه له ظاهرا **قوله** اتفاقا من المتكلمين وغيرهم قال الاستاذ
المحقق في الذخر الفلاسفة يجعلون القديم اثر الفاعل المختار فان حركة كل فلك
قديم عندهم مع انهم يجعلونها اختيارية فمن حكم بان القديم يمتنع استناده الى المختار
باتفاق الفريقين فقد اخطا انتهى كلامه لا يقال الاختياري هو الحركات الجزئية
وهي حادثة واما القديم فهو المطلق وليس باختياري لانا نقول حركة كل فلك
عندهم حركة واحدة شخصية من الازل الى الابد ليس لها جزئيات ولا اجزا
بل هو امر واحد شخصي غير منقسم سيال وهو المسمى بالحركة بمعنى التوسط
والمستند الى نفس الفلك بالاختيار مع قدمه عندهم واما الحركة بمعنى القطع
فهو امر وهمي كما سيجي وليس كلامنا فيه **قوله** اي وامتناع استناده ليس مراده
تصحيح عطف الجملة على المفرد السابق اعني جواب استناده بتاويل الفعل بالمصدر
اما بنا على نصب يمتنع بحذف ان او على رفعه بحذف ان والعدول بعد الحذف
لفقدان العامل الصوري كما في قوله
ولا تحسبون الحلم تحجزا بما عدم المسببون احتمالي
اي ولا ان تحسبوا او على تنزيل الفعل منزلة المصدر بارادة جزء مدلوله مجازا
كما في قوله تقالوا ما تشا فقلت الهو اي اللهو وذلك لجواز عطف الجملة على
المفرد فيما له محل من الاعراب كما حققه في حواشي المطول بل مقصوده توضيح
المعنى **قوله** وانه اي القصد الى الايجاد مقارن للعدم ظهر بهذا ان القصد فيما
عنى الارادة ومتقدم عليها لما سيجي ان الارادة مما لا تتعلق الا بمعدوم مقارنة
للارادة عند اهل التحقيق وهذا القصد متقدم على وجود المقدور **قوله**
حكموا بان العالم قديم الشبهة لا حب لهم لا بمجرد ذلك التجويز كما لا يخفى **قوله**
ورد عليه بانه يدل عليه الى اخره هذا الرد لخواجه نصير الدين الطوسي في شرح
الاشارات ذكره في اوايل النمط الخامس منه ويمكن ان يقال هذا لا يرد على
المصنف قطعا لانه ان حكم بعود النزاع في جواز استناد القديم الى الفاعل الذي
هو الله تعالى الى كونه موجبا او مختارا لا في قدم العالم وحدوثه عايدا الى ذلك
ويمكن دفعه عنه ايضا بان نقول بعض ادلة الاختيار لا يتوقف على حدوث
العالم ولا يتعرض منه لذلك كادلته النقلية التي فصلها الامدي في ابكار
الافكار فاذا ثبت الاختيار بتلك الادلة امكن ان يتفرع عليه حدوث العالم
كما يمكن العكس ايضا اذا ثبت حدوثه بدليل لا يتوقف على كونه تعالى مختارا واذا
حمل كلام الامام على هذا كان كلاما لا غبار عليه اللهم الا ان يقال الادلة النقلية

لا تفيدوا افادة الظن كما صرح به الامدي فلا معنى لبنا المطلوب الذي هو اثبات
الاختيار على ذلك ثم تفريع حدوث العالم عليه وليس لهم دليل عقلي على ذلك المطلوب
لا يتوقف على حدوث العالم وانت خبير بان كلام الشارح في اخر المقصد الرابع
في الصفات الموجودة من الالهيات تشعر بانهم يثبتون الاختيار تارة بان ايجاب
غير الصفات نقصان فلينتامل **قوله** فانهم استدلوا اولا الى اخره حيث قالوا العالم
لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث **قوله**
واعلم ان القائل الى اخره ظاهره اعتراض على قول المص والمتكلمون لو سلموا الى اخره
بانه غير مطابق للواقع فقوله فان قلت جواب عن هذا الاعتراض بانه مطابق
له لكن يلزم من هذا السياق ان يندفع اعتراض الشارح على المص لاندفاع جواب
جوابه كما لا يخفى فالاولى ان يجعل اعتراضا على اصل الكلام من المتكلمين اعني
تجويزهم استناد القديم الى الموجب فقوله فان قلت اعتراض اخر عليه متفرع
على وجه الاعتراض الاول وحاصله انهم خالفوا اصلهم في هذا القول ايضا فان
قلت فلم علة الاحتياج الحدوث مخصوص بغير الصفات قلت ادلة علية
الامكان تفيد العموم فما وجه التخصيص **قوله** ان القديم لا يستند الى علة
فيه وكذا الازلي ولهذا قالوا الاعدام الازلية لا تستند الى العلة لاستمرارها
قوله اذ لا حاجة الى موثر فان قلت فيه مصادرة ظاهرة لان الاحتياج
الى الفاعل هو المجعولية كما صرح به في بحث الماهية وهي عين الاستناد الى الموثر
قلت قد سبق في خاتمة ابحاث المكن ان الحاجة متقدمة على الايجاد المتقدم
على الوجود والاستناد الى العلة هو وجوده منها فلا مصادرة هذا والاظهر
في التعليل ان يحمل على حذف المضاف اي لا علة حاجة له لان علة الحاجة
عندهم هو الحدوث الزماني اما مستقلا او على وجه الشطرية او الشرطية
قوله ولا مجال لنا وبل التنزل منها لانها ثابتة منهم بلا تردد ولا ريب
والتنزل ان يقال لو كان العلة هي الامكان فرضا وتسليما لامكن استناد
القديم الى العلة **قوله** بان القديم ما لا اول لوجوده المتصف بالقدم
والحدوث حقيقة هو الوجود واما الموجود فباعتباره وقد يوصف به العدم
فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق حادث كذا في شرح المقاصد
لكن البحث ههنا هو القديم بمعنى ما لا اول لوجوده فلم يتجه الاشكال المذكور
بقي فيه بحث وهو ان الحال كما لا يوصف بالقدم لا يوصف بالحدوث فكيف
جوزوا استناده الى الغير مع انه لا علة حاجة منه ويمكن ان يقال علة
الاحتياج الموجودات هي الحدوث لا علة الاحتياج مطلقا **قوله** الا ان
يفسر تفسيره في وصف الحال بالقدم لكن لا يرد الاشكال حينئذ ايضا كما اشرنا
اليه الان من ان الحدوث عندهم علة الاحتياج الى الموثر الموجد لا علة الاحتياج
مطلقا **قوله** ولا يعلل القدم تفسيره فيه بحث لان الكلام في الاحتياج الى العلة
لا الى الغير والقول بانه لا تتصور التاثر والتاثير لا بين المتغايرين بالحق
المراد من الغيرية ههنا لا يسمع ومن ههنا قال الشارح وانت تعلم الى اخره **قوله**

يعنى

يعنى عدم جواز استناد القديم الى المختار وقد نقل مثله عن بطليموس **قوله**
يجوزه الامدي قال في شرح المقاصد ومما نقل في المواقف عن الامدي لا يوجد
في كتاب ابكار الافكار الا انما قال على سبيل الاعتراض من انه لا يمتنع ان يكون
وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب تعالى ويكونان معا في الوجود ولا تقدم
الا بالذات كما في حركة اليد والخاتم واقتصر في الجواب على منع السند فالا انسب
استناد حركة الخاتم الى حركة اليد بل هما معلولان لامر خارج وفيه بحث اذ الاوجه
لحمل ما ذكره الامدي اعتراضا الا اذا كان المراد تجويز استناد العالم على تقدير
ازليته الى القادر المختار فانه لا نزاع في جواز استناده على ذلك التقدير
الى الموجب وجعل الاعتراض راجعا الى قاعدة الاختيار يأباه سياق الكلام
على انها مبرهن عليها فلا وجه للاقتصار في الجواب على منع السند حينئذ
والحق ما ذكره المص وفي الاقتصار المذكور اشارة الى قوة الاعتراض ومن
ههنا قال المص جوزه الامدي واما التمثيل بحركة اليد والخاتم ففي مجرد
ان تقدم العلة بالذات لا في الايجاب **قوله** وقال يسبق الايجاد قصدا الى اخره
هذه العبارة غير وافية بالمقصود لانها تدل على جواز معية الايجاد للقصد
لوجود المقصود زمانا وهذا مما لا ينبغي والكلام في جواز معية القصد
الايجاد للوجود والفرق ظاهر فلا بد ان يؤول بما ذكرناه وان كان فهمه بعيدا
من هذه العبارة **قوله** من ان الحكماء متفقون على انه فاعل مختار الى اخره
قال الاستاذ المحقق في الذخر هذا المنقول عنهم كلام لا تحقق له لان الواقع
بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فان اريد
بدوام وقوع مقدمة الشرطية الاولى وعدم وقوع الثانية دوامهما
مع صحة وقوع نقيضهما فهذا مخالف لما هم مصرحون به من كونه تعالى موجبا
بالذات للعالم لا يصح عدم وقوعه منه وان اريد دوامهما مع امتناع نقيضهما
فليس هناك حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ **قوله** وقد يقال
دفعا لما قد قيل **قوله** اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه كما في
قصد الباري تعالى فان قصده المتعلق بالايجاد الذي هو علة مستلزمة
للوجود كاف في ذلك الايجاد مستلزم له فكان القصد مع وجود المقصود
ولا يتوهم من هذا ان قصده تعالى قديم فاذا كان مع وجود المقصود لزم
قدم كل ما تعلق به قصده ولم يقل به احد فان قصده وان كان قديما لكن تعلق
قصده قد يكون حادثا وان اريد بالقصد تعلق الارادة فكلما جوزه هذا
القائل بكون المقصود قديما فلا ارتياب في جواز حدوثه ايضا لجواز ان
يتعلق الارادة في الازل بوجود الاثر في وقته ولا يجب وجود المقصود
الا على هذا الوجه الذي يتعلق به الارادة على ذلك الوجه فتدبر **قوله** والقائلين
المحتاجة في بقائها الى العلم نقل عنه رحمه الله عليه ان الاولى ايرادها مع
المعلول لانهم قالوا انها معللة بالعلم وانما قال الاولى يمكن حمل المعلول السابق
على الموجود **قوله** واذ قد يراد الظاهر انه معطوف بحسب المعنى على قوله

كالمعلول فكانه قيل اذ المعلول الحادث الباقي يحتاج الى علته واذ قد براد الى اخره
قوله وهو نفس وجوده في الزمان الثاني قيل يتم المقصود بان يقال يراد بقاء
الشي على وجوده وعلى عدمه فيتحقق تاثير الموثر في الباقي ولا دخل لبيان كون
البقا نفس الوجود في الزمان الثاني ولك ان تقول قوله وهو نفس وجوده
للتقريب لان الكلام في جواز استناد وجود القديم الى العلة الموجبة لكن لايخفى
انه لايدفع الاستدراك في جانب العدم الا ان يحمل على الاستطراد **قوله**
فلا بد ان يكون موجودا فيه منع لجواز ان يكون امرا اعتباريا على تقدير الزيادة
والامور الاعتبارية قد يكون مرادا لكون زيد عند محبوبه **قوله** ضرورة
ان شرط الشي لاينافيه لا لان الشرط يجب اجتماعه مع المشروط ومنافي الشي
لايجامعه حتى يرد ان الاستعداد شرط لايجامع الكمال والفعل فان الشرط ههنا
اعم من المعد يدل عليه ما نقل عن الشارح رحمه الله عليه حيث قال في قوله ضرورة
ان شرط الشي لاينافيه وان جاز اتصافه بما لاينافي المشروط كالخطوات المعدة
للحصول في المكان المقصود مع انها موصوفة بنقيض المشروط بل لان صريح العقل
شاهد بذلك حتى يبنى عنه لفظ الضرورة وبه يندفع ما قيل لايجوز ان يكون
العدم السابق معدا لاشرطا حتى يلزم وجوب الاجتماع **قوله** واذا لم يكن
العدم السابق شرطا لما جاز الى اخره فيه ان عدم الجواز بالنسبة الى شرطية
العدم لايلزم من عدمه تحقق عدم الجواز بالنسبة الى امر اخر فان للشي الحادث
يجوز امر بالنسبة الى البعض ولايجوز بالنسبة الى البعض الاخر وفيه تامل ه
قوله والمجوز حينئذ الى العلة هو الامكان فيه يجوز ان لايكون علة تامة
للاحتياج بل يكون قابلية المحل شرطا **قوله** فلو فرض ان الاربعة ثابتة
ازلا فيه ان الاربعة لاتكون الا حادثة وفرض ثبوتها ازلا فرض محال لا يجوز
وذلك لان ازلية العدد انما هي بازلية المعدودات والمعدودات الازلية
ليست بواجبات الوجود لاستحالة تعدد الواجبات ولا بممكنات لان
استناد القديم الممكن الى العلة اول المسئلة وفيه بعد اغماضنا عن تعدد الصفات
الازلية ان اربع عدمات مضافة الى اربع وجودات كعدم زيد وبكر وعمرو وبشر
ازلية وان لم تكن قديمة والتمايز ثابت باعتبار الاضافة وذلك يكفي في
ازلية الاربعة ه **قوله** هكذا اجاب الامام الرازي فان السوال السابق
والمعارضات والجواب كلها ذكرها الامام الرازي **قوله** وهو ان التاثير
في الباقي وان كان قديما الى اخره قال الاستاد المحقق هذا الجواب لايشفي غليلا
لان ذلك الموثر اما ان يعطيه اصل الوجود اي يجعله متصفا به كما يفيد دوامه
اولا فان كان الاول فليتبين انه في اية حالة يعطي القديم اصل الوجود واعطاؤه
البتة يقتضي حالة لم يتحقق الوجود قبلها والا كان تحصيلا للحاصل ولا
يتصور للقديم هذه الحالة وان كان الثاني لم يكن الموثر موثرا لان الموثر
اما الفاعل او العلة المستقلة واما ما كان يلزم ان يعطيه اصل الوجود ومحصلا
له كيف وانه قول بان الممكن القديم لايفتقر في اصل وجوده الى موثر

ثمن

ثمن اين يلزم افتقاره في دوام ذلك الوجود الى الموثر ثم يرد على الامام رحمه الله
تعالى حينئذ انه قائل بان علة الافتقار الى الموثر هو الامكان وبالصفات
القديمة لله تعالى ولاشك ان الصفات ليست واجبة لذواتها فتكون ممكنة
فيلزم افتقارها الى الموثر واستفادة وجوداتها منه فيلزم تاثير الموثر في
القديم لكن هذا الالزام لايفيد الحكما لانه بصدد المنازعة معهم في اقتدارهم
على اثبات مطالبهم وهي قدم العالم على التفصيل المذكور في كتبهم بالبراهين فلا
سبيل لهم الا ايرادها واتمامها بحيث لايبقى مجال بوجه منع وقدح فيها ولا ينفعهم
الكلام الاقناعي والالزامي ويمكن ان يجاب باختيار الشق الاول وانه يعطي
اصل الوجود في حالة الوجود بهذا الاعطا واقتضا هذا الاعطا حالة لم يتحقق
الوجود قبلها ممنوع فتامل **قوله** على تقدير كونه تعالى مختارا واما على
تقدير كونه تعالى موجبا فلابد ان يصار ايضا الى الشرطية بين الاشيا
والا لزم قدم الحوادث لاستنادها الى الموجب بلا اشتراط حادث واما المصير
الى العلية بينها فكانه بنا على ان الموجب البسيط لايصدر عنه الا الواحد
وفيه ما فيه **قوله** لكن الكلام على تقدير كون الموثر موجبا فان قلت
كون الكلام على تقدير موثر فيه الموجب لايقدح فيما ذكر وذلك لان خلاصة
كلام المعترض على دليل الامام اي 2 احتياج بعض الاشيا الى بعض في البقا
بالفعل كاحتياج حركة الخاتم الى حركة اليد ونحوه فجاز على تقدير كون الواجب
تعالى موجبا ان يحتاج المعلول القديم اليه في البقا وحاصل جواب الامام
انا لانقول بالعلية والشرطية بين الاشيا في نفس الامر حتى يقال يتحقق الاحتياج
في البقا بالفعل بينها وجوازه مثله على تقدير الايجاب ولايخفى ان هذا الكلام
منتظم وان ليس فيه عدم الالتفات الى فرض الايجاب قلت حمل كلام
الشارح كلام الامام على التنزل وتسليم كون الواجب تعالى موجبا بالذات
فان مقصوده ابطال قول الفلاسفة بقدم العالم مع كونه تعالى موجبا الكلام
فح يكون الانسب سوق الكلام على تسليم الايجاب وما يتفرع عليه من تسليم
العلية والشرطية بين الاشيا واما نفي نفس الايجاب وما يتفرع عليه فهو
بحث اخر ليس كلامه الان فيه فعلى هذا صح القول بان في الجواب عدم
الالتفات الى ما فرض اولا اعني الايجاب وبهذا يندفع ما يقال من انا لانسلم
ان الكلام على تقدير كون الموثر موجبا فان دليل الامام على تقدير صحته
يمنع استناد القديم الى الموثر مطلقا والمصنف بصدد تمشية ذلك الدليل
ووصف الموثر بالموجب في عنوان الكلام اشارة الى قول الحكيم لان المدعى
مقصور على عدم الاستناد الى الواجب **قوله** وارادته تعالى موثرة ولو سلم
تاثيرها فهو بالباقي الذي له اول ويتصور فيه تاثير كما سيجي في الجواب
عن الثانية هذا وانما لم يحمل الارادة في السوال على ارادة الواجب تعالى
مع ان هذا الجواب لايتخرج لان السوال المذكور من طرف الفلاسفة وهم لايقولون
بارادته تعالى وقد تحقق ان الكلام الالزامي لايفيدهم **قوله** ولقائل ان يقول

كونه مسبوقا بالعدم متوقف على العدم فيلزم من شرطية هذا شرطية ذلك
ايضا وقد يقال فرقا بين الشرط ابتداء وبين الشرط بواسطة فان وجود الحادث
من المختار جائز بالاتفاق ومشروط بالقصد المشروط بالعدم والسر فيه ان
العدم شرط تعلق الاختيار وقد يجامع اياه في العبارة وفي الحلول اما لا يجامع
فاعليته لا لاختياره وفيه بحث ظاهر والتحقيق في الجواب ان العدم السابق
لا ينافي وجودا لاثر ولا فاعليته وانما ينافيهما العدم المقارن ومنافاة
المقارن لا يمنع اشتراط السابق وان اريد ان العدم من حيث هو عدم مناف
معناه وهو ظاهر **قوله** قد يتصور منه التاثير ابتداء ان اراد بالتاثير
الابتدائي التاثير في اصل الوجود فقد عرفت انه ممكن في القديم وان
ذلك التاثير في حال الوجود بهذا الايجاد وان اراد به التاثير في
اول زمان الوجود كما هو الظاهر فقد لا نسلم جدوى هذا الفرق لان
المانع من التاثير وهو لزوم تحصيل الحاصل لما كان مرتفعا بتحصيل وصف
الباقي في الزمان اللاحق الذي لم يكن حاصلا في الزمان السابق سوا
كان الباقي قديما او حادثا لم يكن لتحقق اول زمان الوجود وانتفاء
دخل في الاستناد الى الفاعل **قوله** وعن الثالث ان بداهة العقل الى
اخره يشكل هذا الحكم بالصفات مع انه لا يخلو عن دعوى الضرورة في محل
الخلاف **قوله** وههنا بحث ناظر الى قوله لا يجب ان يكون الحدوث شرطا
قوله لما سبق من ان المراد ان الحدوث علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط
قوله فقد عرفت تنافيه من انه لا تعلق له بهذا المقام اذ المقصود بيان
علة الحاجة لا بيان علة التصديق **قوله** لكنه فاعل مختار فيقيل الجواب ليس
بسديد لانه لما ادعى الامام ان اثر الموجب لا يكون قديما واقام الدليل عليه
ادعى المعارض ان اثر الموجب قديم لما ذكره فالقول بانه مختار رجوع
عن الايجاب الى الاختيار فهو خارج عن قانون التوجيه وانما لم يتعرض له
الشارح اكتفاء بما سبق واجيب بان المعارضة انما هي في ملخص الدعوى
وهو ان اثر المؤثر لا يكون الا حادثا فلا يصح قولهم ان العالم قديم مستند الى
موجب وملخص كلام المعارض ان المؤثر موجود عندكم وان كان مختارا
ونحن نلزم قدم اثره فباي وجه حصل التاثير في ذلك القديم عندكم
فهو وجه تاثير الموجب عندنا فاجاب المص بانه اذا كان مختارا يجوز تاخير
الفعل وان كان مستجمعا للشرائط كلها هذا وقد عرفت ان الانسب بالسياق
ان يكون السؤال والمعارضات كلها على تسليم الايجاب على انه يتجه ان يقال
من جملة الشرائط تعلق الارادة وح يجب المعلول فان الشرائط كلها حاصلة
امتنع التخلف ولا يلزم التسلسل وقد اجيب عنه بانه يجوز ان يتعلق
الارادة في الازل بوجوب المقدور في وقت معين مما لا يزال فيكون الشرائط
التي من جملتها التعلق كلها حاصلة في الازل مع حدوث المتعلق وفيه بحث
اذ من جملة الشرائط حينئذ حصول ذلك الوقت الحادث فلا يكون جميع الشرائط

متحققا

متحققا في الازل كما هو المفروض علينا ان ننقل الكلام الى ذلك الوقت الحادث
ويتسلسل اللهم الا ان يقال حضور ذلك الوقت الذي هو حادث يتوقف على
وقت اخر حادث سابق عليه وهكذا فاللازم منه تسلسل الاوقات الماضية
المتوهمة التي لا وجود لها في الخارج اصلا اذ ليس حدوث الوقت عبارة عن
وجوده بعد عدمه بل المراد تجدده وكونه غير ازلي فليتامل **قوله** امر وهمي
لا حقيقة له اذ معنى تاثير العدم في العدم عدم تاثير العلة في الوجود وقد
اشار المص في بحث الامكان الى ما فيه فليتذكر **قوله** المتساوية له في الذات
وزعموا ان مفهوم الذات تمام ماهية الذوات **قوله** وفيه نظر الى اخره
قيل في كلام الامام الرازي اشارة الى اندفاع هذا النظر الذي اورده
الطوسي في بيان المحصل حيث قال ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت
القدما لكنهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالثابت
في الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك فان قوله ولا
معنى للقديم الا ذلك اشارة الى دفع النظر اي لا معنى للوجود الا ما عنوا
بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا الاول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو
نوقش في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت فتامل **قوله** اي اوصافا فاستعمل
الصفات بالاوصاف توجيها لقوله ثلاثة مع ان الظاهر ثلاث **قوله** والمستقل
بالانتقال لا يكون الا ذاتا وهذا الاعتبار ظاهر معلوم لهم كما اشار اليه
بعض بقوله لانهم اثبتوها ذوات فلا يرد ما توهم من ان الكفر التزام الكفر
لا لزومه وقد يقال بعض النصارى لا يقولون بالانتقال بالتعلق والاشراق
فالعمدة في تكفيرهم قاطبة هو اثباتهم آلهة ثلاثة وانكارهم لنبوة محمد صلى الله
عليه وسلم **قوله** لاثباتهم الهة ثلاثة تكفيرهم ليس لانهم يثبتون وجوب الوجود
لكل من الثلاثة كيف وقد صرح في الالهيات بانها لا تجامع في مسئلة توحيد
واجب الوجود ولا الثنوية دون الثنوية بل لانهم قالوا بتعدد المستحق للعبادة
بل سووا بين الثلاثة في الرتبة واستحقاق العبادة كما اشار اليه التفتازاني
في بحث حذف المسند من المطول آنفا قلت فالنصارى تشارك الوثنية
في الاشراك بالله تعالى بما ان النصرانية صح نكاحها مع قوله عز من قائل ولا
تنكحوا المشركات حتى يؤمن قلت قيل هذه الاية منسوخة بقوله تعالى
والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم وله جواب اخر مذكور في
كتب الفقه **قوله** والاولى كما في المحصل الى اخره وايضا لو قال حيا ان عالما ان
بتقديم الاعم لكان اولى **قوله** ما يكون مبدا للحياة فلا يندرج فيها الصور
النوعية للنباتات **قوله** وهي ايضا راجعة الى امرين اما اشارة الى توجيه
قول المص احدهما بتثنية الضمير على ما في اكثر النسخ مع ان الظاهر احدها
لرجوعه الى الايجاب واما اشارة الى وجه اقتصاره على بحثين مع انه عنون
المقصد بالايجاب ان كان العبارة احدها على ما في بعض النسخ ويؤيده قوله
وثانيهما اي ثاني ابحاث الحادث **قوله** احدهما ان الحادث هو المسبوق

بالعدم البحث اثبات المحمولات للموضوعات اعني الذوات فتعريف الحادث
هو المسبوق بالعدم ليس من قبيل البحث بل البحث الاول هو اثبات الحدوث
الذاتي للممكنات واما التعريف فمن قبيل المبادي التصورية ويمكن ان يراد
بالبحث المعنى اللغوي **قوله** اذ المعلول القديم ان يثبت لا شبهة في ثبوته
اما عند الحكما فظاهر واما عندنا فبالنظر الى الصفات لكن لما لم يقولوا بكونها
غير الذات لم يلتفت اليه فاورد كلمة ان الدالة على الشك **قوله** الممكن لذاته
غير مقتض للوجود وقوله لذاته متعلق بعدم الاقتضا لا بالممكن كما يدل
عليه قوله ولغيره مقتض له **قوله** وما بالذات مقدم على ما بالغير فقيل
لان ما يثبت بلا واسطة مقدم على ما يثبت بها ولا حاجة الى البيان المذكور
فلا يرد ما سيورده الشارح وفيه بحث لان تقدم ما بالذات على ما بالواسطة
انما يلزم اذا احتاج الثابت بالواسطة الى الثابت بدونها وهو ممنوع ن
قوله لكنه مشكل جدا فان العدم الى اخره قيل لو قيل مرادهم لا اقتضاء
وجوده بدليل ما تقدم من قوله وهو غير مقتض لوجوده لم يرد اشكال الشارح
ولا ايراد المتن **قوله** لكنه منظورا الى اخره منه بحث لان استحقاق الوجود
بحسب الغير متوقف على الاستحقاق فيه بحسب الذات لان الواجب بالذات
لا يكون واجبا بالغير كما سبق فيثبت بهذا التوجيه مدعى الامام وليس له
حاجة الى اثبات ان ما بالذات مطلقا مقدم على ما بالواسطة واذا حمل
الموصول في كلام المص في الموضعين للعهد بان يراد بما بالذات عدم الاقتضا
انطبق كلامه على ما ذكره الامام بلا ورود لما اورده تامل **قوله** ولم يثبت
ذلك قال رحمه الله لان ارتفاع الذات لا سبب له وان كان ارتفاع الذات
سببا لارتفاع ما بالغير فلا يكون كتقدم الواحد على الاثنين **قوله** هذا
اذا قلنا الى اخره نقل عن الشارح انه لو لم نقل هذا لكان اولى لان اكثر ما سبق
على قاعدتهم لا غير **قوله** مختصا بالواجب تعالى نظرا الى الدليل وان
كان اعم منه بحسب المفهوم **قوله** اى بحلا ينبغي ان يعتبر المحل بالقياس الى امكان
الحادث لا لنفسه للتسلسل في صورة كون الحادث نفسا **قوله** واما الهيولى
ان كان الحادث صورة فان قلت قد يكون الحادث صورة ثابتة ومحله
جسم لا هيولى كصور المواليد قلت ذلك الجسم يسمى هيولى ثانية بالنسبة الى
تلك الصورة بخلاف متعلق النفس بالقياس الى النفس **قوله** وقد يفسر المادة
بالهيولى وحده سياق الكلام يستدعي هذا التفسير ليصح قوله فيما سياتي
وهو المادة ولا بد ان يكون قديمة الى اخره **قوله** لان الموضوع والمتعلق مشتملا
عليهما المراد من الاشتمال الاستلزام لئلا يرد عوارض النفس الانسانية ثم المراد
بالموضوع موضوع الامر الحادث كما هو مقتضى السوق فلا يرد موضوع
ادراكات المبادي العالية لان تلك الادراكات قديمة عندهم اذ جميع كمالات
المبادي بالفعل وفيه بحث اما اولا فلان كون كمالات المبادي كلها بالفعل
فرع اقتضا الحادث سبق المادة كما صرحا به فاستلزام موضوع الحادث

مادة

مادة انما يثبت اذا ثبت قدم ادراكات المبادي وبالعكس فيدور واما
ثانيا فلان النفس يحدث لها الذات والامر في النشاة الاخرى وليس فيها ح
ساسه المادة فتامل **قوله** وهو ظاهر الظهور مسلم على تقدير ان يحمل الامكان
على الذاتي اذ لو لم يتحقق قبل وجود الحادث لزم الانقلاب واما اذا حمل على
الاستعدادي كما هو الحق وسيصرح به المص فلا **قوله** لما مر من ادلة وجوده
فان قلت الذي من ادلة وجوده هو الامكان الذاتي والامكان المستدل به
ههنا هو الاستعدادي كما سيصرح به قلت تلك الادلة كما يدل على وجودية
الامكان الذاتي تدل على وجودية الاستعدادي بلا تفاوت الا ترى في قول
المص هناك بعد ذكر الادلة الثلاثة بل لك طردها في كل ما جا ولك اثبات
كونه وجوديا لكن لا يخفى عليك ضعف تلك الادلة الثلاثة فبنا دعواهم
عليها بنا على غير اساس **قوله** ولا امر متعلقا به الى اخره اشارة الى تعميم
الانقسام الى المعنيين المذكورين **قوله** لان صفة الشي لا تقوم بما يباينه
وفيه بحث لان صفة الشي لا تقوم بغيره مباينا كان او غيره واما وصف غير
المباين بصفة اخرى ماخوذة بالقياس الى ذلك الشي فمثله ممكن في المباين
ايضا كما لا يخفى **قوله** بقدرة القادر توجيه العبارة الحمل على حذف المضاف
اي بكمال قدرة القادر وما ذكره الشارح خلاصة المعنى **قوله** هو صحة
اقتدار القادر لا حاجة الى اعتبار صحة الاقتدار بل الظاهر ان يبقى كلام المتن
على ظاهره كما يدل عليه كلامه في حاشية التجريد مع كون الفاعل المختار القادر
محلا لصحة الاقتدار غير ظاهر بل الظاهر ان محلها نفس الاقتدار اللهم الا ان يقال
الفاعل محل لصحة اقتدار نفسه على قياس ما قيل في حصول صورة الشي في العقل
وقد عرفت انه كلام مزيف عندهم **قوله** بل صحتها معللة بالامكان قد عرفت
انه لا احتياج الى اقحام لفظ الصحة فان نفس القدرة تعلل بالامكان ان يصح
فيقال هذا مقدور لانه ممكن فان قلت اذا قيل صح من الحيوان ايجاد الحركة
ولم يصح ايجاد المجردات فيسئل لماذا كان الامر كذلك يجاب بانه ممكن منه
دون ايجاد المجردات فيعلم ان ههنا امرا اخر غير الامكان الذاتي وهو الذي
علل به صحة الايجاد قلت يجيب بان الكلام للقادر المطلق والذي يعلل
به قدرته هو الامكان بلا شبهة وفيه ان هذا لا يلائم السوق لان الفلاسفة
لا يقولون بالقادر المطلق اللهم الا ان تفسر القدرة بمعنى يشمل قول الحكما
به وفيه ما فيه بقي فيه بحث وهو ان المراد بالامكان ههنا على تحرير المصنف
هو الاستعدادي ولا خفاء في ان الذي يعلل به القدرة هو الامكان الذاتي
فالكلام ليس بتام ويمكن ان يقال الامكان الاستعدادي ايضا يعلل به القدرة
فيجاب من سال لماذا صح من القادر ايجاد الممكن بانه مستعد للوجود والمنع
مكابرة **قوله** وهو المادة فيه بحث لانا لا نسلم ان المتعلق بالحادث منحصر
في المادة بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث شيئا له تعلق بالحوا دث
وراء تعلق الحلول والتدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان

ان يكون الحادث جوهرا غير جسما فى حالا فى جوهر اخر كذلك ولم يتم دلالة
على امتناع ذلك وايضا قد نبهت على ان الموضوع قد يكون جوهرا غير جسما فى
كما لعلوم العقول فيبطل حينئذ ما فرعوا على هذه القاعدة من قدم كمالات
العقول لاستلزامه حدوثها سبق المادة **قوله** وفى المباحث المشرقية
تقوية لما سبق من تعميم المادة **قوله** يوجد عن تلك المادة كالاعراض المراد
بالمادة المحل لا الهيولى والا فالحركة الاينية والوضعية مثلا لا يوجد من الهيولى
بل من الجسم **قوله** والامور الاعتبارية لا تستدعى محلا موجودا اى موجودا فى
الخارج كما هو المدعى ههنا واما استدعاؤها محلا موجودا فى الجملة ولو فى
الذهن فقاعدة ان ثبوت شى لشى فرع ثبوت المثبت له تقتضيه ثم الظاهر
ان مفهوم الامكان ثبوتى وهو فائلية الوجود والعدم لا سلبى كما يشعر به
تفسيرهم اياه بسلب الضرورة اذ لو كان سلبيا لكان قولنا الحادث ممكن موجبة
سالبة المحمول غير مقتض لوجود الموضوع فكان الممتنع حال عدمه فى الذهن
ممكنا لا تصافه بهذا السلب لا ممتنعا لان اقتضاء العدم امر ثبوتى يستدعى
وجود الموضوع فى الجملة وهو باطل قطعا فيكون السلب المذكور لازما لهذا
المعنى الوجودى يعبر عنه به فالحادث لا يتصف بالامكان الذاتى قبل وجوده
فى الخارج وفى الذهن كما لا يتصف بالامتناع حتى يلزم الانقلاب واما اذا وجد
فى الذهن فيتصف به ويقوم به امكانه فلا يلزم وجود امر فى الخارج
يقوم به الامكان الذاتى للحادث هذا ويمكن الجدل فى اتصاف الممتنع قبل
وجوده فى الذهن بالامكان ولو كان امرا سلبيا فان عدم ثبوت الممتنع
فى المبادى العالية الكافى فى اتصافه بالامتناع امر محال جاز ان يستلزم
محالا اخر على عدم اتصافه بضرورة احد الطرفين وسلبه ايضا فليتامل
قوله ثم ان ظاهر عباراتهم الى اخره خصوصا توهم الامكان وجودى لما مر
من ادلة وجوده وقد عرفت توجيهه **قوله** احتياج الى حادث
اخر فيه بحث لم لا يجوز ان يكون شرط الحادث امرا عدميا متجددا وقد سبق
ان الضدى لا يستلزم الوجود لانه ازال العدم السابق ازلى فلا يكون شرطا
للحادث وشرطية العدم اللاحق مستلزم شرطية الوجود لتوقفه عليه
فيعود المحذور لانا نقول فرقا بين العدمى والعدمى كما مر فى بحث التقابل
فان قلت ذلك الامر العدمى يستدعى ايضا محلا والاستعداد النسبة كما
سيانى قلت لا نسلم اقتضاء المحل الموجود فان قلت سيجى ان الشرط مقرب ولا
قرب فى المعدوم المحض قلت سيجى ايضا ما فى حديث القرب **قوله** ولان
ذلك المجموع الى اخره قيل هذا انما يتم لو كان المجموع الشروط وجود معا بر
لوجودات الشروط وليس كذلك وسيذكر الشارح فى بحث ابطال التسلسل
ما يدفع به هذا الكلام **قوله** ولا بد لهاى لذلك المجموع من محل يختص به
قيل عليه لو ثبت انه لا بد لذلك المجموع من محل يختص بالحادث المفروض او عام
اخذا لا يحتاج المذكورة فى المباحث المشرقية يتم مطلوبهم بلا حاجة الى سائر

المقدمات

المقدمات ولا يكون الاستدلال نصا بالامكان الاستعدادى والجواب
ان ثبوت محل المجموع على احد الانحاء المذكورة انما يكون لسائر المقدمات المنضمة
للاستدلال بالامكان الاستعدادى والثابت بدونها ان له محلا واما ان
ذلك المحل موجود اما كذا واما كذا فبسائر المقدمات فتامل **قوله** كنسبته
الى غيره فيه منع لان تلك الامور المتفاوتة على تقدير تسليم جوازها ولزومها
يجوز ان يكون امورا قائمة بانفسها مباينة للحادث بحسب ذواتها على مراتب
متفاوتة **قوله** اى لذلك المحل استعدادات فان قلت لم لم يعتبر فى جانب
الفاعل امكان استعدادى بالنسبة الى الفعل والايجاد قلت لان التفاوت
ليس فى الفاعلية اذ الشرائط شرائط وجود المعلول ابتداء وان امكن ان
يعتبر بالعرض بالنسبة الى الفاعل **قوله** مبنى على اصلهم الفاسد وايضا لا نسلم
انه يحصل بحسب تلك الحوادث المتفاوتة للحادث حالات موجودة فى الخارج
ليحتاج الى محل موجود فيه نعم يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن
العلة متفاوت مراتب ذلك القرب لكن ذلك امر عقلى لا تحقق له فى الاعيان
كيف والنسبة بين الحادث والفيضان عن العلة ولا يتصور تحقق
النسبة فى الاعيان بدون تحقق المنتسبين منها وبالجملة اذا تحقق شرط
من شروط الوجود يترجح عن العدم بالنظر اليه واذا تحقق شرط اخر
يكون ارجح بالنسبة الى الاول وهكذا فان اريد بالقرب والبعد هذا
المعنى فهو لا يستدعى محلا موجودا فى الخارج بل يتصف به ذلك الممكن حال
عدمه فى الخارج اذا وجد فى الذهن واما اذا لم يوجد فيه ايضا فلا موصوف
ولا اتصاف وان اريد امر اخر فلا دليل على ثبوته **قوله** احدهما ان هذه
الاستدلالات الى اخره فيه بحث لان هذا الدليل لو تم لم يدل على وجود
الزمان الذى هو المراد من مقالة الحكماء كما سيشير اليه فى اخر المقصد اذ
النزاع فى سبق كل شى بامر موجود واما السبق بزمان موهوم فالمتكلمون قائلون
به **قوله** الا ترى انه لو قيل ولادة زيد الى اخره فيه بحث لان ما ذكر لو سلم   اذا و
لدل على ان القبلية والبعدية عرضتا له وتيان للزمان بمعنى عدم الواسطة
فى الاثبات والمطلوب عدم الواسطة فى الثبوت وبالجملة المطلوب بالسؤال
هناك هو العلم باينية القدم لا لميته والا فلا نسلم انقطاع السؤال عند الوصول
الى اجزاء الزمان بل يصح ان يقال لم تقدم هذا الجزء الذى يسمى بالعام الماضى
على الذى سمى بهذه النسبة اذ ليس عند العقل بالنظر الى ذاته ما يمنع هذا
السؤال ثم ان تقدم هذا العام الماضى على هذا العام معلوم لانية
لكل واحد لدلالة اللفظ على ذلك دون سائر الحوادث وهذا هو الفارق
فى انقطاع السؤال عند الوصول الى اجزاء الزمان لا قبله اذا كان المطلوب
معرفة انية التقدم لا لميته ولا يكفى انه لا يدل على مطلوبهم واما ما يقال
من ان السبق الزمانى لو كان عبارة عما ذكر من غير اعتبار امر اخر معه
لوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلوله سبقا زمانيا لان لها ايضا

قبلية لا يجامع معها القبل والبعد وقد صرحوا بانه سبق ذاتي فما لا يلتفت اليه
اذ لا محذور في اجتماع جهتي التقدم في العلة المعدة او غيرها الا ترى ان العقل
الاول متقدم على الثاني بالعلية وبالرتبة ايضا القربه من المبدا الاول قوله
ولا نفس عدمه لان العدم الى اخره فان قلت لم لا يجوز ان يكون التقدم عدما
ماخوذا الوصف الاتصال بالوجود قبلا قلت لان مطلق الاتصال وكذا
الاتصال بطريق التاخر لا يكفي والاتصال بطريق القبلية مشتمل على التقدم
اذ تغيير العبارة لا يجدي فينقل الكلام اليه فليتامل قوله وجوابه فالمنع
كون التقدم امرا وجوديا فانه يعرض للعدم قبل عروضه للعدم ليس
عروضا حقيقيا بل معناه مقارنة العدم لمعروضه الحقيقي اعني الزمان
وعروضه للعدم بهذا المعنى لا يستلزم عدمية فالسند لا يستلزم
المنع وسياتي لهذا الكلام تتمة في مباحث الزمان ان شاء الله تعالى قوله
فهو موجود في الجملة اي اما في الخارج او في الزمن فلا يرد ان الكلي الطبيعي
له وحدة وليس بموجود قوله فانها لم يعرضا للشيء واحد الى اخره فان قلت
لهذا الكلام محمل غير ما ذكره الشارح لا يحتاج فيه الى هذه التطويلات
المذكورة ولا يرد الاعتراض الذي ابتدا وهو ان اللام لام الاجل والسبب
لا صلة العروض اي لم يعرضا لاجل شيء واحد بل عروض الوحدة لاجل الكثرة
قلت يا باه قول المص لا للكثير فان المفهوم منه على ذلك المحمل ان الكثرة
تعرض لاجل الكثير والا للغي هذا النفي ولا معنى لان يقال عروض
الكثرة لاجل الكثرة اللهم الا ان يقال ههنا تعرض الكثرة للكثير لا بنفسه
اي لذاته قوله المراد عروض الوحدة للكثرة لا يخفى ان سياق كلامه على
ان اللام صلة العروض فارادة هذا المعنى على هذا التقدير انما يصح بحمل
الكلام على المسامحة واعلم ان هذا الجواب اقرب في الجواب الثاني الذي
اشار اليه بقوله ولنا ان نقول الى اخره ولذا قدمه وان كان الجواب الثاني
اصدق بعبارة المتن فعلى الاول يكون معنى قوله حتى الكثير ان الكثير
من حيث هو كثير اي مع ملاحظة صورة الكثرة وقوله فانهما لم يعرضا
لشيء واحد اي من جهة واحدة وقوله عروض الوحدة للكثرة اي الوحدة تعرض
للكثير بملاحظة الكثرة لا للكثير الذي يلاحظ التفصيلية فيكون اسما
الى حقيقة الاجمال والتفصيل واما على الثاني فلا لامر ظاهر قوله
لكل موجود معين قيد بالمعين ليخرج الطبايع عند من يقول بوجودها
قوله اعدامًا له وايجاد البحرين اخرين قيل يمكن حمل كلام المص على ان التفريق
حينئذ يكون اعداما بالكلية وايجاد البحرين من كتم العدم بلا بقاء
محل من الاول والا فالبا في قرضنا اعني الهيولى قد بطل وحدته العرضية
بسبب الصورة فعلى تقدير ان تكون الوحدة الشخصية تقسل لوجود الشخصي
ينبغي ان ينعدم هو ايضا فتطابق كلامه هذا مذهب الحكيم وليس شيء لما سبق
انه الاشارة من ان الوحدة هو ايضا مطابق كلامه الشخصية للهيولى

محفوظة

محفوظة عندهم بالوحدة النوعية للصورة لا للوحدة الشخصية لها فلم تبطل
الوحدة الشخصية للهيولى في البحر المشقوق على ان قوله والمجوز الى اخره يابى
عنه نوع اباء قوله وهذا الدليل بعينه يدل الى اخره هذه الدلالة على زعم
المص وان كان غير مرضي عند الشارح كما يشير اليه قوله بنا على انه مجرد
استبعاد وقوله الماخوذ من جوزه الى اخره قوله موصوفة بالوحدة دون
التشخص اي الامور الكلية من حيث انها امور كلية موصوفة بها دونه فاندفع
ما يقال ان الموجود الذهني صورة شخصية في نفس شخصية فلا محالة تتصف
بالتشخص ووجه الاندفاع انها من حيث الوجود في الذهن وان كانت
جزئية وشخصية لكن من حيث ذاتها ومفهومها كلية ولهذا الاعتبار
تتصف بالوحدة دون التشخص وقد بينا فيش في الدلالة المذكورة بانه
لم لا يجوز ان يكون التشخص بما وجد عينا للوحدة ولا يلزم منه ان يكون
كلما وجد احدهما وجد الاخر فاعتبر الوجود فانه عين ذات الباري مع الباري
مع انها تتصف بالوجود لا بذات الباري نعم مفهوم هذا مغاير لمفهوم ذاك
او نقول المفهوم واحد والتغاير باعتبار ذات غير موجودة ولا وجود به وجوابه
ان المنفي ههنا كون حقيقة الوحدة وحقيقة التشخص امرا واحدا وتحقق احدهما
بدون الاخر في موضع يدل على هذا النفي اذ لا يعقل وجود الشي بدون نفسه
نعم قد يتحد امر مع اخر في الذات والهوية ثم يتحقق بدونه لكن الاتحاد
بهذا المعنى يوجد بين العام والخاص فان الانسان يتحد مع زيد ومع عمرو
هذا اصح الحملة بينهما كما حقق فيما مر وليس المقصود بالنفي في هذا المقام ذلك
المعنى على ان عين ذات الباري عند من يدعيه وجود الخاص وليس لنا ذلك
قوله وهي مغايرة للماهية المراد بالماهية غير الهوية وبالوحدة الوحدة
الشخصية لا يرد قول الماهية الجنسية مثلا الكثرة وان اخذت مع
الوحدة الجنسية نعم لا يدل على مغايرة مطلق الوحدة فتامل قوله
وانما لم يتعرض لتعريف الوحدة الى اخره فيه بحث لان ما مر في الوجود
ليس بمرضي المصنف بل نقل عن البعض القول بالبداهة وادلته ثم اجاب اللهم
الا ان يقال تقديم القول بالبداهة يشعر بصحته وبطلان الادلة لا
يستلزم بطلان المسالة قوله وفسرها الكثرة على حال الوحدة فان
الكثرة جزء عدم كثير في المتصور بالبداهة قوله وقد يقال الوحدة
اعرف عند العقل الى اخره فيه بحث مشهور وجوابه انه قد يرتسم في النفس صور
كلية كثيرة ينتزع كلا منها من جزئيات كثيرة وكما ان الجزئيات المرتسمة في الالة
معروضة للكثرة كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة في الخيال معروض
للوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص عروض الوحدة بما ارتسم في النفس وتخصيص
عروض الكثرة بما ارتسم في الخيال وما يتفرع على هذا التخصيص فان قلت
الكثرة وان عرضت لما في النفس لكن عروضه بواسطة عروض الوحدة لان
الوحدة مبدا الكثرة قلت هذا جار في الكثرة المرتسمة في الخيال فلا

فلا بد ان تكون الوحدة اعرف عند الخيال ايضا سوا اخذا كليين او جزئيين
اي سوا اخذ العارضان فلا يلزم من جواز ارتسام الجزئي في النفس ان
يستلزم جزئية العارض جزئية المعروض اللهم الا ان يختار ذلك في غير المودي
بحسب الظاهر وان حقق في موضعه ان الحاصل في ذات النفس بلا واسطة
الالات لثبوت معروض الكلية منها مع انه مخالف لما تقرر عندهم واجيب
بان المراد ليس الا ان الكلية والجزئية لا دخل لهما في هذا المطلب وانما المناط
هو الحيثية المذكورة ولا يجوز كون العارضين كليين او جزئيين في الواقع
قوله فا ثبته الحكما قضية ما سيصرح به من ان تعريف الحكما للكيف لا يشتمل
با لوحدة لانها عدمية والظاهر ان المثبتين بعض الحكما والنا فين بعضهم
وهم الذين قالوا ان كل عدد مولف مما تحته من الاعداد دون الاحاد لالزام التسلسل
المحال كما نستذكره في بحث العلة والمعلول **قوله** ونقا لمن جانب النافي
الى اخره الاظهر ان يقال لو وجدت الوحدة لكانت واحدة لكون الوجود
مسا وبا للوحدة فلها وحدة موجودة **قوله** المخصوصة هي موجودة ايضا
وكل موجود له وحدة فللوحدة وحدة اخرى **قوله** لتوقف انضمامها الى الماهية
على كونها واحدة فتنقل الكلام الى تلك الوحدة ويلزم التسلسل في الوحدات
الموجودة واما اذا كانت اعتبارية فلا يلزم التسلسل في الامور الاعتبارية
وهو ملتزم فتامل **قوله** ويمكن اجرا الدليلين فيها اجرا الدليل الاول بحث
اذ كل موجود لا يلزم الكثرة بل تلزمه الوحدة فلم لا يجوز ان تكون الكثرة على
فرض الوجود واحدة لا كثيرة حتى يلزم التسلسل نعم يمكن الزام التسلسل فيها
ايضا بان يقال الكثرة لما وجدت زاد على الموجودات عدد اخر مثلا اذا كان
زيد وعمرو وعرض لهما فكثرتهما ان وجدت يلزم كثرة اخرى طارية لهما مع
كثرتهما وهكذا فيتسلسل ويمكن الزام التسلسل باعتبار الكثرة ووحدتها
واما الزامها باعتبار الكثرة وتشخصها او وجودها فانما يتم على تقدير
كون الوجود والتشخص موجودين فتامل **قوله** وتشخص الوحدة الخ
ان قلت هذا الدليل يعم الكثرة ايضا اذ قد يقال لو كانت الكثرة عدمية
لكانت عدم الوحدة فالوحدة اما وجودية والكثرة ليست الا مجموع الوحدات
الوجودية فالكثرة وجودية واما عدمية فتكون الكثرة عدما للعدم
فتكون ثبوتية قلت هذا الدليل مثل الدليل المجرى في الوحدة لا عينه كيف
ولا يصح ان يقال على تقدير وجودية الوحدة والكثرة جزء الوحدة على نحو
ما قيل في الوحدة **قوله** اي ليستا منسوبتين اشارة الى ان ليس المراد
بالعروض المنفي العروض بالفعل حتى يرد ان ذلك ليس بلازم للنقابل لجواز
لزوم احد المتقابلين للمحل **قوله** لامر من خارج قيل عليه انه المشكل بمثل
الزوجية المتعينة في الاربعة لامر من خارج معها بناء على كيفية مختصة بالكمات
مضادة للفردية ولا يخفى ان لفظ ربما واعتبار الخروج من نفس الاجزا الذي هو
الضد المتعين لامن المحل يدفعان الاشكال **قوله** لا تقوم ضده هذا مجرد
دعوى

دعوى لا دليل عليه سوى ان الضد لا يجامع الضد والمقوم يجامع ما يقومه
ولا يكفي تساده لان المعني بامتناع اجتماع المتقابلين ان لا يتصف شيء
واحد بهما اتفاقا في زمان واحد من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ في المقالة
السابعة من الفن الثاني من منطق الشفا لا ان يكون موجودين معا فيتصل
مع ان الواقع خلافه الا ترى ان البلقة ضد السواد والبياض مع انهما يقومانها
وفيه بحث لان البلقة تضاد سواد الشكل وبياضه لا مطلق السواد والبياض
وليس سوادا لكل ولا بياضه مقومانها والتحقيق ان تضاد البلقة في الحقيقة
تضاد جزئية اعني تضاد البياض للسواد والسواد للبياض **قوله** ويقرب
منه دلالته على نفي التضاد اي دلالة التقدم وجوبا لا مطلق التقدم
ووجه الدلالة ان المتضادين وان لم يجب معيتهما لكن لا يجب تقدم
احدهما **قوله** فان العقل الملكة متقدم على العقل العدم فانه قلت تقدم
العقل الملكة تقدم ذهني والكلام في التقدم الخارجي بين الوحدة والكثرة
اذ على تقدير وجودهما تكون الوحدة جزءا خارجيا للكثرة متقدمة عليها
بحسب الخارج ذاتا قلت بعد تسليم وجودهما تقدم العدم على الملكة
تقدما خارجيا وان لم يجب بل بالجزء لكن لما وجب التقدم الذهني لم يظهر
التعليل على خصوصه في الاولين والكلام في عدم الظهور لا في عدم الجريان
قوله اي الوحدة بشرط الواحد بالوحدة لان الكلام في العدد وهو الوحدات
لا في المعدود الذي هو الواحدات **قوله** ولا يذهب عليك الى اخره فان قلت
قوله او انقسم الى ما يخالفه في الحقيقة يدل على ان المراد حقيقة ذلك الشيء
فلا تدخل هذه الكثرة في تعريف الوحدة لاشتراك تلك الامور المختلفة
الحقائق في حقيقة المجموع وهي الحيوان قلت هذا مع انه خلاف الظاهر
لا يفيد لان الكثرة المجتمعة من الواجب والممكن تدخل في تعريف الوحدة
حينئذ اذ لا اشتراك لهما في حقيقة المجموع اصلا واما دلالة ما يخالفه على
على ما ذكرنا فانما يصح لو كان العبارة على صيغة المضارع من المخالفة ولا ضرورة
بل هو مصدر من التفاعل واما عبارة عن الاقسام كما فيه دل عليه السياق
قوله فالاولى ان يقال الى اخره انما قال والاولى لان التعريف الناقص يعم
ويخص عندنا لقدما لكن الجامع المانع اولى **قوله** والكثرة كونه بحيث ينقسم
فتبد الحيثية مرادا فلا يرد زيد **قوله** لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه هذا
كلام ذكره الشارح في مواضع من كتبه وفيه بحث فانه مع انه مخالف لما صرحوا
به وصرح به الشارح بنفسه ايضا في حواشي التجريد من ان عدم الجزء علة
لعدم الكل ومتقدم عليه محل الاشكال في نفسه لان وجود الجزء الخارجي مثلا
غير وجود الكل ومتقدم عليه وهذا ليس محل النزاع ثم ان الصفة الواحدة الشخصية
موصوفاتها بالاستقلال سوا كانت وجودية ام عدمية لا تقدم شيئين
بحيث يكون كل واحد منهما موصوفا به بالاستقلال وهذا ايضا ظاهر فكيف
يقوم الارتفاع الواحد بوجود الكل ووجود الجزء ولو صح هذا لزم في صورة

ارتفاع جميع الاجزا ان يقوم ارتفاعات تعدد الاجزا بوجود الكل الذي هو شيء
مخصوص وفساده ظاهر قوله وبقي ههنا بحث هذا البحث ايراد على ما انقلع عنها
من المصنف من يحقق تقابل التضاد بين الوحدة والكثرة الطارية على موضو
مع انه شرط في صدر المقصد كون المتقابلين منسوبين بالعروض الى موضوع
واحد شخصي فلا يرد على الشارح ان ما ذكره لو تم لدل على عدم التقابل بين
الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة مع ظهور فساده ولا ان موضوع هذه
المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص بل قد يكون واحدا بالنوع كالرجولية
والانوثية للانسان وقد يكون واحدا بالجنس كالفردين والزوجية للعدد
وما مر اعم كالحجرية والشجرية ولا انه يلزم مما ذكره ان يكون مثل الانسانية
والفرسية والحيوانية وغير ذلك مما يزول بزوالها التشخص غير مقابلة لتشخصها
اذ لا يمكن ان يكون تشخص واحد موضوعا لهما نعم لو استدل بما ذكر في حيز
البحث على انتفا التقابل الذاتي بينهما في نفس الامر لورد ما ذكر قوله ان كانت
الاشيا باقية باعيانها الى اخره فيدل عليه ان اراد به ان تلك الاشيا باقية بتعددها
على ما ينبي عنه لفظ باعيانها فنختار انها غير باقية ولم يزل ايضا فان زوال الكثرة
عن شيء لا يقتضي زوال وجوده والا لكان جميع المياه التي في كيزان متعددة
في كوز واحد اعداما لها بالكلية وايجادا لما اخر من كتم العدم والضرورة
قاضية ببطلانه وان اراد انها باقية بتشخصها فنمنع الملازمة ونقول تلك
الاشيا التي كانت واحدة بالشخص باقية بتشخصها الا انها زالت عنها تلك الكثرة
وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل انا لا نسلم ان الوحدة والكثرة من المشخصات
حتى يزول بزوال احدهما وطريان الاخر وجود موضوعهما لم لا يجوز ان يكونا من
العوارض المتعاقبة كما هو مذهب افلاطون في الاتصال والانفصال
وما ذكره الشارح مبني على الهيولى والصورة حتى يلزم انعدام الصورة الجسمية
التي هي معروضة للكثرة في الكيزان اذا جعل تلك المياه في كوز واحد وحصول
صورة واحدة متصلة في حد ذاتها لا منفصل فيها اصلا فلا يقوم حجة على
نفاتهما ومنهم المص كما سيجي ايضا ما ذكره انما تدل على ان الصورة الجسمية
الواحدة بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا للوحدة والكثرة ولا يتوهم برهانا
على ان امرا واحدا بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما هيولى الما الباقية
بعينها في الحالين وقد اتصفت في احدهما بالكثرة اتصافا حقيقيا ولو بواسطة
الصورة وفي الاخرى بالوحدة ولو بواسطتها ايضا وذلك كاف في اتخاذهما
محلا وما يقال من ان الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثرة فمعناه
الاتصاف باحدهما ليس مقتضى ذاتها الا انها ليست موصوفة باحدهما
حقيقة فان ذلك ممنوع قوله كالصم والمنطقة الى اخره الاولية هي كون
العدد بحيث لا يعده الا الواحد كالثلاثة والخمسة والسبعة وغيرها والتركيب
كونه بحيث يعده غير الواحد ايضا كالاربعة والثمانية والتسعة والمنطق قد
يراد به المجذور واعني ما يكون حاصلا من ضرب عدد في نفسه كالاربعة الحاصلة
من ضرب

ضرب اثنين في نفسه وكالتسعة الحاصلة من ضرب الثلاثة في نفسها ويراد بالاصم
الذي يقابله وهو ما لا يكون حاصلا من ضرب عدد في نفسه كالاثنين والثلاثة
وقد يراد بالمنطق ما يكون له صحيح من الكسور التسعة وبالاصم الذي يقابله وهو
ما لا يكون كذلك قوله من غير شعور الى اخره ربما يوجه كلام ارسطو بان الستة
مثلا وحدات شتى بشرط عدم انضمام الاخرى فبعد الانضمام زالت الستة لزوال
شرطها وبه يظهر سر عدم التركيب من الاعداد وليس امكان التعقل بدون
تلك الاعداد مع ان تلك الاعداد غير الوحدات قوله اما ان لا ينقسم الى جزئياتها
المراد بعدم الانقسام الى الجزئيات ان لا يكون مقولا عليها كمجموع زيد وعمرو
واحد بالشخص وقد صرح به بعضهم ايضا لكن الظاهر خروجه عن انقسام
الواحد بالشخص الذي سيذكره اللهم الا ان يدرج في الواحد بالاجتماع وفيه
ما فيه قوله ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم ينبغي ان يعني عدم الانقسام
الجزئي حتى يكون واحدا بالشخص كما لا يخفى فان قلت قد ذكر المص فيما سبق ان
الواحد معرف عندهم بكون الشيء بحيث لا ينقسم ولا يخفى انه مفهوم مغاير لمفهوم
عدم الانقسام فكيف قال ههنا ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم قلت
كلامه هنا محمول على المسامحة والمقصود وان لم يكن له مفهوم سوى كون الشيء
بحيث لا ينقسم كما وقع في بعض الكتب المعتبرة قوله وهو النقطة المتشخصة
الظاهر ان المراد النقطة العرضية فهذا على مذهب نفاة الجزء فلا يضر خروجه
لكن تجويز كون بعض الامثلة الاتية على راي المثبت ليس بحسن ح واعلم ان
المراد بالمفهوم في قوله ان لم يكن له مفهوم وان كان له مفهوم هو الحقيقة
لا نفس المفهوم والا ورد المنع على القول بان للنقطة مفهوما وراء عدم الانقسام
دون الواحدة بنا على جواز اعتبار الوضع في مفهوم الوحدة بان يكون صفة
لعدم الانقسام لا للشيء والا لم يعرض الوحدة الا المجردات واما اذا اريد
الحقيقة فلا يرد المنع اذ الظاهر ان الوحدة ليس لها حقيقة وراء عدم الانقسام
واما كونه غير ذي وضع فامر عارض لحقيقتها وكيف لا والسلب ثابت للشيء بالفنا
الى معنى ليس بقوله وما هو ذاتي لا يكون كذلك واعلم ان الواجب تعالى داخل
في المفارقة اذ المفارق بنا التوجيه المذكور ما له حقيقة وراء عدم الانقسام مع
كونه غير ذي وضع لا ان عدم الانقسام داخل في مفهومه كما ظن قوله
الى اجزا مقدارية قيد الاجزا بالمقدارية ليصح تمثيل المنقسم الى الاجزا المتشابهة
بالما مع اشتماله الى اجزا الوجود المتخالفة في الحقيقة اعني الهيولى والصورة
وفيه اشارة الى ان المراد بالاجزا في قوله فان لم تقبل القسمة الى الاجزا اصلا
هو الاجزا المقدارية ايضا فمعنى اصلا انه لا يقبل القسمة الى تلك الاجزا احساسا
ولا حقيقة فلا يقدح في شموله للنقطة والوحدة والمفارق التشخصات وتركبها
من الاجزا المحمولة اعني الجنس والفصل ولا كون التشخص جزا للاشخاص على
تقدير القول بهذين التركيبين الحي لكن تفسيره الواحد الحقيقي فيما سياتي بما
بما لا يقبل الانقسام لا بحسب الاجزا المقدارية ولا بحسب غيرها ينافيه اللهم

الا ان يقال الواحد الحقيقي يطلق على معنيين ويويده ما سنذكره هناك بقي فيه
شي اخر وهو ان تقييد الاجزا بالمقدارية يخل بالقياس الى الواحد بالاجتماع فان
مثل وحدة العشرة والجزئيه ليست وحدة اتصالية بل اجتماعية على ما قيل مع
انها غير منقسمة الى اجزا مقدارية غير متشابهة اللهم الا ان يقال هي منقسمة
اليها نظرا الى ظاهر انقسامها الى الاربعة والستة مثلا وان كانت غير منقسمة
باعتبار الوحدات وهذا الانقسام الظاهري يكفي ههنا كما كفى انفصال المآحسا
على راي مثبتي الجزء في الوحدة الانفصالية اذ كون العشرة من الواحد بالاجتماع
قوله المقابل للقسمة الوهمية يعني فرض شي غير شي واحترز بها عن القسمة الانفكاكية
فان المقدار يقابل للاولى بذاته فتكون لا حقيقا دون الثانية لانتفايه بطريانها
عليها **قوله** بل نقول هو ما يحل فيه المقدار اي اخره هذا اضراب من قوله فهو
الجسم البسيط وقيل وجه الاضراب انه ينبغي ان يعتبر في الواحد بالاتصال
الانقسام الى الاجزا المقدارية المتشابهة فقط لئلا يتداخل الاقسام فلا
يصح التمثيل بالجسم البسيط على راي الفلاسفة لانه كما ينقسم اليها ينقسم الى
الى الاجزا المتخالفة وهي الهيولى والصورة وفيه نظر لانه قيد فقط انما اعتبر
بالقياس الى الاجزا المقدارية الغير المتشابهة فلا يقدح في التنشبيه بالجسم
تركبه من الهيولى والصورة اذ ليسا من الاجزا المقدارية بل هما من اجزا الوجود
والظاهر انه وجه الاضراب دفع ما توهم الحصر من قوله فهو الجسم البسيط فان
قلت توهم الحصر متحقق في المضرب اليها ايضا مع انه لم يستوف الاقسام اذ لم
يذكر فيه نفس الجسم البسيط قلت لو سلم الحصر فالجسم في بادي الراي هو
الصورة الجسمية كما سيصرح به في اوايل موقف الجوهر فلا ضرر في هذا الحصر
قوله وهو الواحد بالاجتماع ههنا بحث وهو ان الكلام في الواحد الذي ليس
معروضا للكثرة من جهة اخرى كما ينبي عنه قوله في الواحد لا بالتشخص وانه
كثير له جهة وحدة فلا يجوز ان يجعل من اقسام ما يقابل القسمة سوا كان زعمولها
لذاته او لا لذاته وسوا كانت القسمة الى اجزا متشابهة او غير متشابهة
لان الواحد المقابل للقسمة الى الاجزا معروض للوحدة والكثرة معا من
جهتين لاسيما اذا كان الانقسام حاصلا بالفعل والوحدة اجتماعية وجوابه
ان الواحد لا بالتشخص جهة كثرته صدقه على كثيرين ويقابله الواحد
بالتشخص وهو الذي لا يكون صادقا على كثيرين فلا يكون له جهة كثرة
على ذلك الوجه المخصوص اعني الانقسام الى الجزئيات ويجوز ان يكون له
جهة كثرة على ذلك الوجه المخصوص اعني الانقسام الى الجزئيات ويجوز ان
يكون له جهة كثرة على وجه اخر وهو الانقسام الى الاجزا المقدارية والذهنية
قوله لكنها متوافقة في الحقيقة قيل وح لا فرق بين الشجر ايضا والماء
فان الشجر ايضا عند من يقول بالجزء ينقسم الى اجزا هي جواهر فردة متجانسة
واجيب بجواز دخول الاعراض في حقيقة الاجسام بل بوجوده فان قلت
غاية ما لزم اشتمال كل جزء مقداري على ما يخالف الحقيقة لان هذا الجزء المقداري

مخالف

مخالف ذاك في تمام الحقيقة اللهم الا ان يعمم الحقيقة من تمامها قلت قد صرح
الشارح في موقف الجوهر بان العناصر اجزا مقدارية للمركب فلا اشكال **قوله**
من شانها ان يتصل الى اخره في هذا التقرير نوع قصور لان قوله فان تلك الاجزا
الى اخره بيان لكون اجزا الواحد بالاتصال بعد القسمة واحدة بالمحل وهذا
لا يظهر من القول بان من شان تلك الاجزا الاتصال والحلول في مادة واحدة
بل المتبادر منه ان يكون مستعدة للحلول فيها كما انها مستعدة للاتصال ولو
قري يحل بالرفع عطفا على مجموع من شانها ان يتصل لا على مدخول ان فقط
لا يندفع اللاية سوى شايبة اللغوية في التعرض لاستعداد الاتصال الا ان
قوله في خلافه اذ ليس من شانها الاتصال والاتحاد يابى عنه نوع اباء
والاولى ان يقال فان تلك الاجزا الحاصلة بالقسمة حالة في مادة واحدة
لان المادة واحدة عند القايل فيها سوا كانت الاجزا متصلة او لا وهذا توجيه
قوله ويحل في مادة واحدة نوع مسامحة لان الحال فيها هو الصورة لا تلك
الاجزا المركبة من الهيولى والصورة فليفهم **قوله** بين تلك الكثرة وغيرها
ينبغي ان يراد بالكثرة افراد الجنس لا مجموعها والا لم يبق للغير معنى **قوله**
والوحدة من اقسام الواحد الحقيقي الى الظاهر ان المراد بالواحد الحقيقي الذي
جعل الوحدة من اقسامها هو الذي مر في صدر المقصد اعني ما لا ينقسم الى الاجزا
المقدارية اصلا لا الواحد الحقيقي المذكور بقوله وهو المسمى بالواحد الحقيقي
لان كون الوحدة من اقسام الواحد الحقيقي بهذا المعنى انما يتم اذا لم يتركب
من الاجزا الذهنية ايضا وبهذا التوجيه يندفع ما يتوهم من ان ما ذكره ههنا
مخالف لما ذكره في حواشي التجريد حيث قال ثم الواحد بالتشخص اذا لم يقبل
انقساما اصلا لا بحسب الاجزا الكمية اي المقدارية ولا بحسب الاجزا الحدية
اي غير المقدارية سوا كانت محمولة او غير محمولة فانما يوجد في الحد ايضا
كما مر ولا بحسب الماهية والتشخص كالواجب تعالى كان اولى بالوحدة
من جميع ما عداه ثم المنقسم بحسب الماهية والتشخص فقط كالوحدة
الشخصية اولى مما ينقسم باعتبار اخر كالنقطة والمفارق ووجه الاندفاع
ان المراد بالواحد الشخصي في قوله ثم الواحد الشخصي ان لم يقبل الانقسام الخ
هو الواجب تعالى والمراد بقوله والوحدة من اقسام الواحد الحقيقي اولى من
غيرها انها اولى من اقسام الواحد الحقيقي بالمعنى العام سوى الواجب تعالى
بقرينة انه صرح اولا انه اولى من الكل فيؤول الى ما ذكره في شرح التجريد
فتامل **قوله** فيكون تلك الوحدات مختلفة بالحقيقة اي يجوز ان يكون
كذلك على ما مر من الشارح في بحث الوجود وانما فرع على التشكيك لانه يظهر
حينئذ **قوله** جاز كونها جوهرا في بعض اي ليس عرضية الوحدة في بعض مانعا
لجوهريتها في بعض اخر لان جوهريتها في بعض جائز **قوله** وفي المجانسة
مجانسة وقد يطلق التجانس بمعنى التماثل كما يقال الجواهر الفردة اما متخالفة
او متجانسة **قوله** فانها لا توصف بالتغاير عندهم هذا تعليل الاخراج

للمفهوم من الكلام لا للخروج وانما علة الخروج عدم تحقق الوجود الماخوذ في التعريف
منها وكذا الكلام في قول المص اذ لا غاية فيها كما لا يخفى **قوله** لاختصاصه بما يكون
طرفاه عدميين وذلك لان الموجود ممتاز عن المعدوم بالضرورة واعلم ان ما
ذكره الشارح انما يظهر اذا جاز ان يقوم التمايز بشي بالنسبة الى اخر من غير ان يقوم
بتلك الاخر والا فلا تمايز بين الموجود والمعدوم ايضا لان المعدوم لا يتصف
بالتمايز سوا قيس الى موجود او معدوم اخر بنا على ما سبق من ان كل متميز
فله وجود اما في الذهن او في الخارج والظاهر ان التميز يقوم بكل من المتميزين
اللهم الا ان يقال لو سلم عدم الامتياز بين الموجود والمعدوم ايضا لم يقدح
فيما ذكره لان مراده ان قوله لا تمايز في الاعدام حكم بعدم التمايز بينهما فيختص
بما يكون طرفاه عدميين وان انتفى التمايز بين الموجود والمعدوم في
نفس الامر ايضا فيكون الدليل قاصرا عن المدعى حتى لو ضم اليه ولا في الموجود
والمعدوم لصح وفيه تامل **قوله** فتدبر ليظهر لك فساده فانه كما ان مفهوم
عدم الشرط يمتاز عن مفهوم عدم الضد مثلا كذلك ذاته وهو عدم الضد
يمتاز عن عدم السواد مثلا وان قلت بالفرق فهو تحكم كذا نقل عن الشارح
رحمه الله تعالى والحق ان القول بتمايز المعدومات بحسب ما صدقت هي عليه
لا يلايم اصول المتكلمين كيف وقد صرح الشارح في بحث الموضوع ان انتفا تمايز ها
بحسب ما صدقت هي عليه دال على انتفا تمايزها بحسب المفهوم **قوله** وخرج
به الاحوال اذ لا يثبتها قيل فيه مسامحة اذ لا احوال عندهم حتى يخرج وربما يجاب
بان هذا الاخراج على القول بالحال كما ذهب اليه البعض ومعنى لا يثبتها لا يحكم
بثبوتها لان الثبوت عندنا مرادف للوجود فليتامل **قوله** وكذا يلزم الى اخره
فيه شائبة استدراك اذ قد قال فيهما مر ولا عدم وجود والظاهر ان المراد
بهما معدوم وموجود لا نفس العدم والوجود وقد يقال ليس المقصود الاصلي
مما ذكرنا ان خروجهما بل بيان عموم ذلك التعليل من تعليل المصنف لكن فيه
شائبة تكلف كما لا يخفى **قوله** فاعترض عليه الى اخره قيل الظاهر ان المقصود
من صحة عدم احدهما مع وجود الاخر ان لا يكون بينهما ارتباط وتعلق بحيث
يكون احدهما ممتنعا مع وجود الاخر والتقدم لا ينافي ذلك فلا فساد في الترتيب
وفيه نظر لجواز ان يفرض احد الجسمين القائمين علة مستلزمة للاخر
قوله فان العدم ينافي العدم لان القديم اما واجب بالذات او ممكن مستند
الى الموجب بواسطة شروط قديم لا يكون بينه وبين الواجب واسطة دفعا
للتسلسل فيكون عدمه مستلزما لعدم الواجب وبطلان اللازم ملزوم
ببطلان الملزوم وقد يقال يجوز ان يشترط القديم المستند بامر عدمي كعدم
الحادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لا لزوال
علته القديمة **قوله** فغير التعريف الى اخره قال رحمه الله تعالى هذا التغيير
ليس كما ينبغي لان كل جسم عنده حادث وفرض القديم لا يكفي وقد يقال يجب
صدق الحد على جميع الافراد الممكنة للمحدود وان لم يجب صدقه على الممتنعة

فيكفي

فيكفي امكان الجسمين القديمين في النقض هذا وانت خبير بان الاعتراض
بالمفارقين القديمين متجه على ما في الكتاب ايضا اذ كل من الجسمين القديمين
والمفارقين القديمين فرض وتقدير عند المتكلمين وقد يجاب بان تغيير
الشارح التعريف لورود السؤال من السائل بالجسمين كيلا يحتاج الى دفعه
بان يقال هذا الغرض غير واقع لا يكون هذا السؤال موجها فلما لم يرد السؤال
من السائل بالمفارقين لم يغيره بالنسبة اليه ولا يخفى ما فيه من التعريف
قوله ورد عليه بان المراد الى اخره فان قلت المراد هو الخمسة التي في ضمن
العشرة وقد حكم بلزومها قطعا فتعين ان ليس غير العشرة قلت ان اردت
لزوم الخمسة التي في ضمن العشرة فقط ولا نسلم ذلك وان اردت لزومها مع تمام
احاد العشرة فذلك هو العشرة نفسها **قوله** وهي كل صفة امكن مفارقتها
عن الموصوف كصفات الافعال فيه نظر لان الغيرية عندهم من الصفات
الثبوتية التي لا تقع صفة الا للموجودات العينية كما ترى والظاهر ان صفات
الافعال عند الاشاعرة من قبيل النسب والاضافات التي لا وجود لها في الخارج
قوله اذ ليسا بمتحيزين اذ ليسا بمتحيزين لو عمم التحيز النسبي لاندفع المضاف ن
وفي القول بانتفا التحيز النسبي ايضا بنا على عدميتهما اعتراف باندفاع الايراد
وفيه المطلوب **قوله** ولا يلزمهم فانهما غير موجودين لكن يلزمهم اجتماع
كل من الجوهرين مع الاخر وكذا افتراقه فان حال الاجتماع والافتراق
عرضان موجودان عندهم قائمان بكل من المجتمعين والمفترقين مع ان ٥
الاجتماعين والافتراقين متغايران قطعا اللهم الا ان يعمم التحيز للنسبي
ثم لا يرد ان يتحقق الانفكاك بحسب التحيز **قوله** لامتناع انفكاك العالم عن
عن الباري في العدم الطرف قد يعتبر بالنسبة الى المنفك عنه كما في هذا وقد
يعتبر بالنسبة الى المنفك كما في قوله لا يقال يجوز انفكاك الباري عن العالم
في الوجود الى اخره فما يتوهم من ان حق العبارة لامتناع انفكاك الباري عن
العالم في العدم لا يلتفت اليه فتامل **قوله** لانا نقول لو كفى الى اخره الجواب
السابق للامدي كما سيذكره الشارح في بحث جواز انفكاك الموصوف عن
صفته لا يرد عليه لانه صرح بان الصفات التي حكم عليها بكونها لا عينا ولا غيرا
هي الصفات اللازمة نعم يرد حديث الجزو والكل اللهم الا ان يقال تلك الدعوى
انما هي في الجزء الصوري ولا يخفى بعده **قوله** فقيل في الجواب الى اخره لا يرد
على هذا الجواب جواز العقل كل من الصفة والموصوف بدون صاحبه فيلزم
ان يكونا غيرين لان المراد تعقل كل منهما موجودا مع الجهل بالاخر ولا تعقل وجود
الصفة مع الجهل بالموصوف لكن يرد بعض الصفات بالنسبة الى بعض كالكلام
والقدرة ونحوهما فانه يجوز تعقل كل منهما موجودا مع الجهل بالاخر مع انهما ليستا
بغيرين وقد يعترض ايضا بانه يلزم مما ذكر ان لا يكون العلم بالدخان مستلزما
للعلم بالنار وهذا خلاف ما عليه الجمهور فتامل **قوله** فلا صحة لهذا الجواب
قيل اخذه من شرح المقاصد وفيه بحث لجواز ان يكون مراد المصنف اقامة

التعقل مقام قوله في عدم او حصر بان لا بد ذكرا ويذكر التعقل مقامهما ويقال
الغيران موجودان جاز انفكاكهما تعقلا فلا يرد ما ذكر في اخره ولك ان تقول
فوت المصنف المراد كذا مع قولهم ومنهم من صرح به بما ذكره الباحث فتامل
قوله وحينئذ يلزم كون الصفة الى اخره قد يجاب بان المراد الجواز عدم
الامتناع نظرا الى بداهة العقل كما سيشير اليه قوله وكذا يحتاج الى الاثبات
بالبرهان وتحقق الصفة بدون الموصوف بديهي البطلان **قوله** والحق انه
بحث معنوي لان النزاع في ان الصفات هل لها هوية مغايرة لهوية الموصوف
ام لا نزاع معنوي بلا شك فلا عبرة بما قيل تقرير المراد يؤيد كون النزاع لفظيا
لان التعيين لا يرجعان الى شيء واحد والخصم قائل بالمغايرة بحسب المفهوم
قطعا ومنكر للمغايرة بحسب الوجود الجزئي والهوية الخارجية بمعنى ان
هناك ذاتا وحقيقة واحدة وهي هويته الشخصية بلا تعدد فيها حقيقة
عبر عنها تارة بالعلم باعتبار ترتب ما هو اثر لصفة العلم وتارة بالقدرة
كذلك وعلى هذا حال سائر الصفات كما حققه المحقق وذلك لان المتنازع
فيه هو النفي الثاني اعني لا هو غيره وان رجع الى غير ما رجع النفي الاول نعم
ان المنكر للمغايرة بالمعنى المفهوم مما ذكره الفلاسفة والمعتزلة كما سيذكر
في الموقف الخامس لا مشايخ اهل السنة ولو سلم فالجمهور قائلون بالمغايرة
بذلك المعنى فيكون النزاع معنويا البتة **قوله** فيه بحث لان كلام المشايخ
الى اخره وايضا الاتحاد هوية والاختلاف ماهية ثابت في كل صفة محمولة
لازمة كانت او مفارقة مع ان الشيخ الاشعري صرح بان المفارقة تسمى اغيارا
على ما نقله الآمدي **قوله** والظاهر انهم فهموا الى اخره هذا انما يصح على ما
يقتضيه ظاهر استدلالهم من ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف واما على
ما نقله الآمدي من ان صفات الافعال غير الموصوف عند الشيخ وعامة الاصحاب
فلا لان جواز الانفكاك ههنا من احدى الجانبين لا منهما معا **قوله** قد دفعوه
بذلك انه كان المراد بهذا الدفع التفصي عما قاله المعتزلة من ان اثبات القدما
كفر فلا حاجة اليه فان الكفر اثبات ذوات القدما لا ذات وصفة كما من بل الكفر
اثبات تعدد الواجب هذا وقد نقل عن الشارح انه الظاهر ان ما ذكره يدفع
قدم غير الله تعالى لا تعدد القدما وتكثرها لان الذات مع الصفة والصفات
بعضها مع بعض وان لم تكن متغايرة لكنها متعددة متكثرة قطعا اذ التعدد
انما ينافي الوحدة **قوله** مستندة الى الذات اذ كونها واجبة لذاتها بين الاستحالة
ولذا لم يذكره **قوله** وايضا يلزم كون الصفات حادثة انما لم يقل وايضا
يلزم كونها حادثة لئلا يتوهم رجوع الضمير الى الاربعة المذكورة فان الحدوث
لازم في الصفات كلها على هذا التقدير وان كان لزوم التسلسل في الاربعة
لا في الكلام والسمع والبصر نعم لو ثبت التكوين يلزم التسلسل فيه ايضا واعلم
ان لزوم حدوث الصفات بناء على ما هو المشهور واما على ما ذكره الآمدي
من جواز قدم اثر المختار فلا نعم يلزم في الاربعة تقدم الشيء على نفسه او

التسلسل

التسلسل قلنا مثل **قوله** فتستر واعرض هذا الى اخره الظاهر ان التستر عن هذا
حصل بالقول بان علة الاحتياج مطلقا الحدوث وان لزم كلا وجهي التستر لزوم
تعدد الواجب **قوله** هذا حكم ضروري فان قلت قد سبق مرارا ان دعوى الضرورة
في محل النزاع غير مسموعة قلت هذه المسئلة ليست مما نازع فيها من يعبا به
من العقلاء بل هي مسئلة متفق عليها نعم قد يتوهم فيها خلاف من الصوفية لكن
هذا التوهم مضمحل عند المقابل في احوالهم واقوالهم وانما كلامهم رمز الى اشارات
سبحانية ومحمول على التاويل قال الشيخ المحقق اوحد الدين الكرماني

• قول وتشوى واليك اگر جمله کنی • حامی برسی کن تو توی برخيرد •

قوله فان الاختلاف بين الماهية الى اخره فيه انه كان استدلالا في نفس
المتنازع وان كان تنبيها فليس اوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه في كون
الاختلاف يمتنع الزوال دون اتحاد الاثنين **قوله** فيقال ان عدم الهويات
الى اخره الظاهر ان هذا التنبيه مخصوص باول معنى الاتحاد الحقيقي والتنبيه
على الثاني يعلم بالمقايسة **قوله** اي يقينيا موجود دل وجه التفسير لهذا انهما
موجودا قبل الاتحاد **قوله** فيمتنع الاتحاد فائدة الاختيار على الماضي الذي يستدعيه
السوق استحضار الصورة الغريبة **قوله** لو لم يكن كل منهما موجودا متحدا
بالوجود الاخر فان قيل هما موجودان باحد الوجودين فقط فيكون فناء لاحدهما
وبقاء للاخر او بهما معا فيكونان اثنين او بغيرهما فيكون فناء لهما وحدوث
ثالث يجاب بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صارا
واحدا لا يقال يلزم ان يكون واحد بعينه حالا في محلين لانه يقال انما يلزم ذلك
لو لم يتحد ذاتهما بان كان هناك ذاتان وجدا بوجود واحد وليس كذلك
بل المفروض انهما قد اتحدا ذاتا ووجودا **قوله** ثلاثة اقسام انحصار الاثنين
في الثلاثة بناء على انه لا تعدد بين المعدوم وبين ولا معدوم وموجود اذ لو ثبت
التعدد بينهما لكانا اثنين مع اندراجهما في شيء من الاقسام الثلاثة لان كلا من
الثلاثة موجودان على تفسيرهم اللهم الا ان يقال التعدد لا يستلزم الاثنينية
وفيه بعد لا يخفى ولكن لا مشاحة **قوله** في جميع الصفات النفسية نقل ثبوت
التماثل على هذا التقدير يتوقف على تحقق الاشتراك في جميع الصفات النفسية
ومن جملتها هو التماثل على ما صرح به بعيد هذا فيتوقف التماثل على نفسه
واجيب بان تخصيص الصفات بغير التماثل واحرى بان التماثل يتوقف على
التماثل لا باعتبار انه تماثل بل باعتبار انه من الصفات النفسية فيختلف
العنوان ويندفع الدور **قوله** مما لا يحتاج في وصف الشيء به الى العقل امر زائد
قيل اي غير هذه الصفة وقيل الكلام مبني على ان الوصف عين الماهية وهو
الاظهر **قوله** والوجود فان قلت وصف الممكن بالوجود يحتاج الى تعقل
الفاعل الموجد قلت ممنوع نعم وجوده في نفس الامر من الفاعل لكن لا يتوقف
في التعقل **قوله** كالتحيز والحدوث فان الاول زائد على ذات الجوهر لا باعتبار
التحيز وتعقله واعلم ان عدم الحدوث صفة معنوية مخالفة لما في ابكار الافكار

والثاني زائد على ذات الحادث لانه باعتبار العدم السابق وتعقله ح

حيث صرح في بحث المتقابلين في موضعين بان الحدوث من الصفات النفسية
قوله بنا على الحال وكونها زايدة على الذات من الاحوال ما يصح خلو الموصوف
عنها كعالمية زيد مثلا لكن الاحوال التي جعلوها من الصفات النفسية
على التفسير هي الاحوال اللازمة كما سيشير اليه الشارح عن قريب **قوله** ما لا
يصح توهم ارتفاعها من موصوفها اي ارتفاعها المتوهم فلا ينافي ما سبق من امكان
توهم ارتفاع اللازم عن الملزوم وذلك ان يقول الصحة ههنا معنا بل البطلان
والمعنى ما يبطل توهم ارتفاعها اي لا يكون ذلك التوهم على طبق الواقع
قوله فيما يجب ويمكن ويمتنع لعل المراد فيما يجب ويمكن ويمتنع بحسب الماهية
والا جاز ان يستند بعض هذه الامور الى التشخص المخصوص فتامل **قوله**
ولان الصفة النفسية الى اخره المتبادر من سياق الكلام انه تعليل لكون
التماثل من الصفات النفسية ولهذا غير الشارح اسلوب المتن وقدر الخبر
لقوله فالتماثل وجعل قوله لانه امر ذاتي تعليلا لتفرع كون التماثل من
الصفات النفسية على كونها ما يعود على نفس الذات لكن تفريع قوله فهو صفة
نفسية على كون التماثل غير معلل بامر زايد على الذات انما يظهر في الجملة تقدير
ان يراد بالامر الزايد في تعريف الصفة النفسية غير تلك الصفة اذ لو بني الكلام
على ان الوصف عين الماهية لم يلزم من تعليل التماثل بنفس الذات لا بغيرها
كونه نفس الذات بل لم يصح فلا يلزم كونه صفة نفسية فتامل **قوله** المفترقة
على رايه بالاحوال اللازمة قيل ليس المراد بالاحوال المعنى المصطلح بل الصفات
وقيل لا صفة نفس عند القايل بالحال الا الحال **قوله** قالت المعتزلة
قيل المراد باخص وصف النفس وصف لا اخص منه لا انه اخص من جميع اوصاف
النفس لتحقق التماثل بين افراد نوع من المركبات مع ان فصلها يساوي نوعها
ولا يقدح فيما ذكر كون الكل عندهم منتسبا وبه في الحقيقة لان الكلام في
الانسانية والناطقية سوا عدا نوعا وفصلا ام لا فليتدبر **قوله** بعلل مختلفة
قيل لهم ان يقولوا بعد تسليم وحدة المتماثلين ان العلة اخصية الوصف
واختلاف الانواع كالمشي تقتضيه الحيوان انسانا كان او فرسا ورد عليه بان
علة التماثل هو الاشتراك فيما صدق عليه انه اخص وصف النفس لا في مفهومه
ولا شك ان ما صدق عليه اخص وصف النفس في البياضين هو البياضية
وفي السوادين هو السوادية وانهما متخالفان حقيقة فتامل **قوله** مشترك الالزام
قيل هذا نقض اجمالي والتفصيل فيه ان يقال ان اريد تعليل حكم واحد شخصي فلا
نسلم الملازمة وان اريد تعليل حكم واحد نوعي فلا نسلم بطلان الثاني والحق
ان هذا التفصيل لا يرد لان الكلام في الزامي واكثر المعتزلة وان جوزوا تعليل
الواحد بالنوع بعلل متحدة به لكنهم لا يجوزون تعليله بعلل مختلفة بالنوع
مستدلين عليه بانه لو جاز ذلك لجاز ان يكون حكم العالمية معللة بالعلم
تارة وبالقدرة اخرى مع ظهور بطلانه ويرد الالزام عليهم وكذا على القايلين
بالحال من الاصحاب بانهم كالمعتزلة في التجويز والاحالة لا على الاصحاب

مطلقا

مطلقا وقيل بل الكلام برهاني لان الواحد بالذات لا يعلل بعلتين سوا كان
شخصيا اولا فان مطلق التماثل طبيعة جنسية مخصوصة فلا يجوز ان يعلل
تخصصها بعلل كثيرة كما ذكره الشارح في تعريفات علية الفصل وفيه ان المعلل
بالمختلفات ههنا هو افراد التماثل لا طبيعته ولا نزاع عندنا في جواز مثله
قوله فيكون التماثل المعلل بالمجموع الى اخره لا يخفى ان من جملة صفة النفس
التماثل فلا بد ان يراد بمجموع ما عداه فان قلت تعليل التماثل بمجموع
صفات النفس يناقض ظاهر ما سبق من انه لا لنفس الذوات قلت مراده من
كونه لا لنفس الذوات انه ليس معللا بامر زايد عليها كما صرح به هنا كون الصفات
النفسية ليست زايدة عليها فلا يناقض **قوله** واما واجب فلا يعلل قيل تعليل
الواجب بذات الموصوف جايز عندهم كالجوهرية بذات الجوهر والمحال تعليله
بصفة موجودة عارضة فهذا الاعتراض انما يرد عليهم اذا قالوا بزيادة
ذلك الاخص وجوابه المنع فان الظاهر ان الواجب عندهم لا يعلل اصلا
يدل على ذلك ان عالمية الله تعالى عند المعتزلة ليست معللة لذات الواجب
كما انها ليست معللة بالعلة دل على ذلك كلامه في المقصد العاشر من مرصد
العلة والمعلول **قوله** ويلزم مماثلة الرب الى اخره فيه بحث نظر لجواز ان يريد
بقوله وليس احدهما بالثاني وليس احدهما بسبب الثاني فلا يلزم مماثلة الرب
للمربوب نعم لو لم يحمل عليه لم يلزم الاستغنا عنه كما ظن لجواز ان يحمل على ان
ليس احدهما ثانيا ليخرج الفصل مع النوع والجنس لان احد هذه الثلاثة
هو الاخر اذ يحمل عليه اللهم الا ان يقال المراد الموجودان ولا وجود الا الاشخاص
وقيل المراد ليس احدهما قايما بالثاني لتخرج الصفة مع الموصوف **قوله**
وهما معنيان يستحيل لذاتيهما الى اخره انما قال معنيان ولم يقل موجودات
كما قال في القسمين الاخيرين لئلا يتوهم تناوله بحسب الظاهر للجوهر واختار
على عرضيان ليشمل متراد فيهما واراد بالاستحالة لذاتيهما ان يكون منشا
الاستحالة هو الذات لا المتعلق واستلزام احدهما ما يستلزم سلب
الاخر فلا ينافي ما سيذكره من ان التقابل الذاتي انما هو بين السلب والايجاب
فقط **قوله** والاعدام الاولى تقديم بيان خروجها عن بيان خروج العدم والوجود
لنفيه **قوله** لا يسمى عرضا وانما الاعراض القديمة القايمة بالمجردات او بالافلاك
فلم يثبت عندنا **قوله** يخرج العلم بالحركة والسكون اي العلم بحركة شي وسكون
ذلك الشي بعينه فان العلمين يمتنع اجتماعهما لكن بواسطة متعلقيهما **قوله**
لحدا ان يفيد تعميم الحد لانه اذا كان قيدا للنفي يكون النفي راجعا اليه فيفيد
انتفا القيد بوجب الاطلاق والتعميم واما قوله لذاتيهما فليس قيدا للنفي
اعني الاجتماع بل قيد للنفي اعني الاستحالة فلذا يفيد تخصيص الحد واخراج
شي عنه وان شئت فقل الاجتماع في محل اعم من الاجتماع فيه من جهة واحدة
واستحالة الاجتماع في محل من جهة واحدة اعم من استحالة الاجتماع فيه
ضرورة ان نقيض الاخص اعم **قوله** ويرد عليه انها امور اعتبارية الى اخره

وقد ينقسمة وبقا انجوزان يكون التقييد تقييدا على التنزل وتقدير كون الاضافات
اعراضا كما ذهب اليه الفلاسفة والاحتراز على التنزل واقع في تعريفات القوم كما
سينقل الشارح في تعريفات الحكما للجسم الطبيعي بالجوهر القابل للابعاد المتقاطعة
على زوايا قوايم احترازا عن السطح الجوهري الذي يقول به المعتزلة غاية الامر
ان الاحتراز ههنا عن الخروج وثمة عن الدخول واعلم ان كلامه ههنا صريح في ان
الضدين لابد ان يكونا موجودين في الخارج وهذا لا يصح على راي جمهور المتكلمين
لان الجهل المركب والعلم عندهم ضدان مع انهما عبارتان عندهم في التعلق
الذي من قبيل الاضافات فان الغير الموجودة على رايهم كما سياتي في مباحث العلم
فتامل **قوله** كالاضافات والاعتبارات فان الفاضل الى آخره نقل عن الشارح
انه يرد عليه نحو القرب والبعد والصغر والكبر فانهما اضافتان قطعا مع جريان
التضاد فيهما على زعمه **قوله** بخلافه ههنا فالاولى حذفه اعترض عليه بان الصواب
ذكر ذلك القيد اذ له فايدة ظاهرة ههنا ايضا وهو الاحتراز عن خروج الاجتماع ٤
والافتراق فانهما موجودان عند المتكلمين ومتضادان وقد يجتمعان في محل واحد
كاجتماع زيد مع حبيبه وافتراقه عن رقيبه لكن لا من جهة واحدة وسياتي ان
شاء الله تعالى ان الاجتماع عندهم قايم بكل من المجتمعين لا بالمجموع وكذا الافتراق
والجواب ان التضاد لا يكون الا بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد
كما سيصرح به ويجيء في مباحث الاكوان ان الاجتماع والافتراق ليسا
نوعين من مطلق الكون بل التغاير بينهما بامور اعتبارية خارجة عن ماهيتهما
بل لا تعدد كون ص فيما ذكر من الصورة فان فيه كونا واحدا عرض له
اجتماع بالنسبة الى الحبيب وافتراق بالنسبة الى الرقيب كما سيشير اليه في ثالث
مقاصد الاكوان نعم يمكن ان يكون القيد المذكور احترازا عن خروج العلم والجهل
المركب ايضا فانهما ضدان عندنا كما سياتي مع انهما يجتمعان في محل واحد وهو
النفس لكن من جهتين فالاعتقاد على ما هو به بالنسبة الى قيام زيد ولا على
ما هو به بالنسبة الى كتابته مثلا **قوله** فانه يضاد قيام الجهل الى آخره تضاد
العلم والجهل المركب انما هو عند بعض المعتزلة واكثرهم على انهما مثلان كما
ستعرفه ان شاء الله تعالى نعم قد يطلق الضدان على المتماثلين كما سياتي في مباحث
الاكوان والظاهر انه على سبيل الشبهة والمجاز **قوله** يرد عليهم الموت والحياة
اذا ثبت كون الموت وجوديا وعدم قولهم بالتضاد بينهما **قوله** قال صاحب
الغنية الى آخره قيل كان الشارح استبعد جعل الموت ضدا للحياة على تقدير
وجوديته فنقل كلام الغنية اشارة الى احتمال خلل في النقل من المصنف
فان كلامهما في العلم والموت لا في الموت والحياة لكنه مندفع عنهم باعتبار تقييد
لذاتيهما في تعريف الضدين اذ ليس عدم اجتماع الموت والعلم لذاتيهما وكان المص
غفل كلامه لذلك والحق ان ما ذكره المص ماخوذ من ابكار الافكار فان
الاعتراض هناك بالموت والحياة **قوله** يخرج عن الحد المثلان ان اطلق الرسم اولا
على التعريف المذكور اشارة الى جواز ان يكون له ماهية ملزومة لذلك المفهوم

المساوي

المساوي لها والحد ثانيا على انه مفهوم اصطلاحي فالظاهر انه ليس له حقيقة غيره
والتعريف ثالثا نظرا الى الاحتمالين او لان المراد بالعبارات معنى واحدا اذ قد
يستعمل مرادفه **قوله** والقيام بالمحل فانه صفة نفسية مشتركا بين الاعراض
الى آخره سيذكر في اوايل موقف الاعراض ان قبول الاعراض ليس بصفة نفسية
للجواهر لان كون الشيء قابلا لغيره انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وعد ههنا
القيام بالمحل صفة نفسية للاعراض مع ان القيام بالغير ايضا انما يعقل بالقياس
الى الغير وهو المقوم به اعني المحل فان قلت القيام بالمحل معتبر في مفهوم العرض
ولا كذلك قبول الاعراض بالنسبة الى الجوهر قلت هذا انما يفيد اذا كان
مفهوم العرض ذاتيا لما تحته اذ لو كان عارضا له لكان الفرق بين القيام بالمحل
وبين الحدوث في كون الاول صفة نفسية للاعراض والثاني صفة معنوية
للحوادث بنا على الاحتياج في وصف الحادث به الى تعقل امر زايد عليه وهو ذلك
العدم السابق المعتبر في مفهومه محل تامل على ان مفهوم العرض لو كان ذاتيا
لما تحته كان مفهوم الجوهر اعني المتحيز بالذات كذلك فلم يعد التحيز للجوهر صفة
معنوية والقيام بالمحل للعرض صفة نفسية نفسية تقدير **قوله** وان منع اطلاق
اللفظ عليه قيل وعلى هذا ينتفي جواز انتقال المربوب مماثل للرب وان لم يجز
الرب مماثل للمربوب ان ذلك الاطلاق لا يستلزم هذا الاطلاق **قوله**
قد يكون هذا اختلاف مبنيا الى آخره قيل تفصيل المبحث ان منهم من لم يشترط
التغاير في التماثل والاختلاف ومنهم من اشترط والمشترطون ان قالوا بالتغاير
في الصفات قالوا بالوصف بالتماثل والاختلاف فيها ايضا وان لم يقولوا به
لم يقولوا بهما ايضا فقال المص بقوله عائد اشارة الى التفصيل على تقدير شرط
التغاير لان الوصف بالتغاير شرط الثنية فالمراد بقوله ومنهم من يصفهما
بهما هو الجمهور لا القاضي حتى يرد ما ذكره الشارح وهذا القول ليس بعيد الا
ان الامدي لم يذكر قول البعض بالتماثل والاختلاف بنا على القول بالتغاير
والله تعالى اعلم **قوله** اليه ذهب الشيخ الاشعري سيجي في المقصد الثاني من
موقف الالهيات ان مذهب الشيخ ان الاشتراك بين شيئين من الوجوه حق الا
في الاسما والاحكام فما نقل عنه ههنا من ان كل متماثلين لا يجتمعان لابد
ان يكون على التنزل وفرض وجود المماثلة ومثله كثير في كلامهم ثم المفهوم من
ابكار الافكار ان المتماثلين عند الشيخ قسم من الضدين حيث قال مذهب
الشيخ ابو الحسن الاشعري ومتبعيه ان كل عرضين متماثلين كسوادين
وبياضين ونحو ذلك فهما ضدان يمتنع اجتماعهما في محل واحد اللهم الا ان يحمل
على التشبيه اي كضدين ولا يخلو عبارته عن ايما الى ذلك **قوله** اذ ليس امتناع
الاجتماع لذاتيهما ولاخراج المتماثلين بقوله لذاتيهما وجه آخر وهو ان المتماثلين
متحدان ذاتا وكلمة لذاتيهما يقتضي تعدد ذات فان قلت هذا انما يتم اذا اريد
بالذات الماهية لا الهوية ولا دليل عليه قلت بل دليله انه لو حمل على الهوية
لصدق تعريف المتضادين على بعض المتخالفين كالسواد الحالي في هذا المحل

والحلاوة الحالة في ذلك المحل فانه يجتمع اجتماعهما لهويتهما اذ لا يجوز الانتقال
على شي متماهيتين يتصور اجتماعهما في محل واحد **قوله** فلا اثنينية فلا تماثل لا يقال
لو تم ما ذكره لدل على امتناع عروضهما لمحل واحد بدلا ايضا لانا نقول اذا لم يجتمعا
جاز ان يكون للمحل في احد الزمانين عوارض مخصوصة وفي الزمان الاخر عوارض
اخرى مخصوصة فلا يكون نسبة المثلين الى جميع العوارض نسبة واحدة فجاز
امتيازهما بحسب العوارض بخلاف ما لو اجتمعا اذ هاهنا يدعي اتحاد نسبتهما اليها
فان قلت محل كل من النقطتين اللتين هما طرفا خط واحد مجموع ذلك
الخط كما تقرر عندهم ولا شك انهما متماثلان فقد اجتمع مثلان في محل واحد
مع وجود الامتياز بينهما قلت اولا ما ذكرته مبني على قواعد الفلاسفة وثانيا
ان محل احدى النقطتين مجموع الخط باعتبار انتهائه في جانب ومحل النقطة
الاخرى ذلك المجموع لكن باعتبار انتهائه في جانب اخر فقد تعدد محلهما بحيثية
موجبة لامتياز الحالين ولا كلام فيه **قوله** اذ يلزم النظر في المعلوم هذا
مبني على امتناع حصول المثلين معا من نظر واحد فتامل **قوله** الثالث
انه فيه بحث لان هذا الدليل مشترك الالزام لان العرض لا يبقى زمانين
عند اهل الحق بل بقاؤه بتجدد الامثال وانتقال واحد يصحح طرو ضده
على محله الطارئ عليه مثل اخر فيجتمع الضدان على انه لو صح ان زوال احد
الضدين في محل قابل لذاته مصحح لاتصافه بالضد الاخر والا فلا بد من
الفرق بين الانتفاء بعد الوجود اعني الزوال وبين الانتفاء مطلقا بعد تحقق القابلية
الذاتية بانتفاء المثل في محل المثل الاخر مصحح لطرو ضده المستلزم لاجتماع
الضدين فتامل **قوله** الرابع لو جاز الى اخره قيل هذا من لوازم المسلك الاول
ولهذا لما ذكر الامام الاول لم يذكر هذا والامدي لما ذكر هذا لم يذكر الاول
قوله الى اسباب مفارقة اما الفاعل المختار المميز بارادته كلا من المثلين
لما يخصه من العوارض المتخالفة مع الاشتراك فيما ذكر واما الفواعل لا بالاختيار
التي بين احدها واحد المثلين مناسبة مخصوصة فان ذلك جائز فيما مر
في بحث التعين **قوله** وكذا الثاني منظور فيه قد يجاب عن هذا النظر
بان ما ذكر ليس دليلا على المدعى بل هو نقض كلام الخصم كما يشعر به لفظ
الالزام ويكفي صورة واحدة نقضا ولهذا قال الامدي فيه هذا المسلك
قوي جدا وهذا مبني على ان مدعى الخصم هو الايجاب الكلي وستعرف ما فيه
قوله وفرع ان المحل لا يخلو عن شي وضده المناسب لقوله في تقرير المسلك
الثالث فيجوز اتصافه بضد المثل ان يحمل كلامه هاهنا على حذف المضاف
اي وفرع ان المحل لا يخلو عن الشي وجواز ضده لان ذلك القول صريح في ان
المدعى لزوم جواز اجتماع الضدين لا لزوم نفس الاجتماع وحينئذ يطابق
الدليل المردود ولا يحتاج الى ايراد السوال والجواب بخلاف ما اذا حمل على
ظاهره كما فعله الشارح **قوله** اي يلتزم انه لا يمكننا الى اخره وقد يقال
في الجواب عن الرابع يجوز القطع بانتفاء الممكن ضرورة او استدلالا فلا

معنى

معنى لقوله لو جاز لم يمكننا الجزم الى اخره ولا يخفى ما فيه تامل **قوله** لهم
الجسم بعينه الى اخره قيل مدعاهم الايجاب الكلي والمذكور على تقدير التمام
يدل على الجزئي الا ان يجعل في قوة المنع فان الايجاب الجزئي يناقض السلب
الكلي الذي هو مدعى الاشاعرة وفيه بحث لان المعتزلة يعترفون بان السواد
في زيد مثل السواد في عمرو مع عدم امكان اجتماعهما فهم لا يدعون الايجاب
الكلي قطعا بل الايجاب الجزئي فدليلهم موافق لمدعاهم واما ما جعله في
قوة المنع فيحمل ظاهره ارتكبه القائل بلا ضرورة مع ان لفظة لهم وقول
الشارح في بيانه في اثبات جوازه الى اخره ينادي على فساده وقد يقال
المراد بالدليل المذكور هو اثبات الجواز الكلي وحاصله ان ما بالذات
لا يزول بالغير فلو كان المانع هو ذات المثلين لما اجتمعا في هذه الصورة
فثبت انه لا مانع بالذات فثبت الجواز الكلي الذاتي وفيه ان امتناع الاجتماع
عند من يدعيه ليس لذاتهما ايضا ولهذا اخرج المتماثلان العرضان عن تعريف
الضدين بهذا القيد كما ذكره الشارح فيجوز ان يمتنع الاجتماع في بعض
المواضع لخصوصية لا توجد في اخر الكدر ضد الصفو والكمدة لون ليس
بخالص في الحمرة وهو في الحمرة خاصة وحلك الشي يحلك حلوكة اي اشتد
سواده **قوله** الا انضاف افراد السواد قيل بل الحق ان اجزاء صغارا من الصبغ
ثبتت ثم مثله ثم مثله وفيه بعد لانه انكار لعروض السواد بالحقيقة وانه
مكابرة وقد يقال يتلون بعض الاجزاء ثم اخر واخر وفيه بعد ايضا **قوله**
والسواد كهيئات الكدرات الثلاث اذا انضم كل من ثانيها وثالثها الى الاول
حصل كهيئتان ولا حاجة في ذلك الى اربع كدرات على ما يتوهم **قوله**
وبالثاني يزول الاول مثلا المرتبة التي استحقت لاسم الكدرة الغبرة الثانية
لصيرورتها قوية وحصلت مرتبة اخرى استحقت بخصوصيتها اسما اخر وهكذا
لان الصبغ الحاصل في اول المرات زال في ثانيها **قوله** في ذات واحدة من
جهة واحدة لا يخفى ان تعريف المتقابلين ينتقض بالمثلين فلا بد من العناية
بان المراد بالامرين هاهنا غير المثلين بقرينة اشتهار ان التقابل من عندهم
من اقسام التخالف او ان المراد عدم اجتماعهما بحسب ماهيتهما كما اشرنا
اليه في تعريف المتضادين ولا تعدد ماهيته في المثلين **قوله** فتعريفهما
انهما متقابلان الى اخره يندرج فيه الاستعداد مع الكمال والصغير لانهما
ضدان **قوله** التضاد المشهوري الشامل الى اخره سمي هذا التضاد
بالمشهوري لكونه المشهور بين عوام الفلاسفة وسمي المعنى الخاص بالتضاد
الحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية وقد يقال الشيخ شرط باشتراط
غاية الخلاف في التضاد المشهوري ايضا وح يكون تقابل مثل السواد
والصفرة خارجا عن الاقسام الاربعة البتة وصرح ايضا بان الضدين في
التضاد المشهوري لا يلزم ان يكونا موجودين بل قد يكون احدهما عدميا
للاخر فهو لا يكون نسبتهما لتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب

قوله كالبياض اللازم للثلج القول بلزوم البياض للثلج كلام محتمل لجواز تصفيته
مثلا مثل الزعفران لكنه مناقشة في المثال قوله كالحركة والسكون للجسم
اما مطلقا عند من يجعل الكون اول الحدوث سكونا او للجسم الباقي عند غيره
قوله وايضا قد يمكن تعاقبهما الى اخره هذا تقسيم للضدين باعتبار اخر والاختلاف
بين اقسام التقسيمين بالحيثيات فلا يضر اجتماع امكان التعاقب مع لزوم
احدهما لا بعينه للمحل في مادة واحدة مثلا قوله مع الذهول عن كونها خيرات
او شرور اهذا انما يتم لو ثبت تعقل الاشياء بالكنه وهو في حيز المنع فالاقرب
في الاستدلال ان يقال ما ثبت للشيء مقيسا الى الغير لا يكون ذاتيا له والخيرية
وكذا الشرية من هذا القبيل قوله متضادة للتهور الى اخره التهور صفة
يحصل بها الاجتراء على ما لا ينبغي الاقدام لا لحوق ضرر لموصوفها فهو نوع من الجنون
والجنون فنون قوله قد عرض لها صفة الى اخره قال الشارح في حواشي المطالع
ولو سلم انهما نوعان لها فلا نسلم انهما متضادان لان الكلام في التضاد الحقيقي
والشجاعة وسط بين التهور والجبن فلا يكون ضدا لشيء منهما قوله اذ ليست
احدهما في غاية البعد الى اخره هذا لا يدل على نفي التضاد مطلقا بل على نفي
التضاد الحقيقي وقد عرفت ان الكلام في ذلك فلا غبار قوله اشارة الى
التوهم الثاني فمعنى العبارة حذف المضاف اي نحو نوعي الفضيلة والرذيلة
والتزام هذا الحذف ابعد لتعدد السؤال حينئذ بخلاف التوجيه الثاني
قوله وثانيا بان التضاد في الكلي بالعرض اي في العرض كما في جلست بالمسجد
فعلى هذا تطبيق الجواب ظاهر قوله كالتهور والجبن الى اخره التهور افراط
في القوة الغضبية والجبن تفريط فيها والمتوسط الشجاعة والفجور هو غاية
ميلان النفس الى ما تشتهيه والخمود هو غاية سكونها والمتوسط العفة والجربزة
الافراط في القوة الدراكة والبلادة تفريط فيها والمتوسط الحكمة قوله
ثبت بالاستقراء فان البرهان الذي اورده على هذا المطلب لا يتم لكون اعتراض
على اثباته بالاستقراء ايضا بوجوه الاول ان معنى الاستقراء في انحصار التضاد
بين نوعين من جنس وهو انا وجدناه فيما بينهما دون غيرهما ولا طريق
الى نفيه عن العفة والفجور مثلا سوى ان لا يكون الا فيما بين نوعين من جنس
واحد وهذان نوعان من جنسين وفيه دور ظاهر والجواب ان الطريق
الى ذلك انتفاء غاية الخلاف بينهما الثاني انه ان اشترط في التضاد غاية
الخلاف فكونه فيما بين نوعين دون انواع من جنس ضروري لا استقرائي
لان غاية الخلاف انما يكون بين الطرفين لا بين الطرف وبعض الاوساط
وان لم يشترط فبطلانه ظاهر كما في انواع اللون والجواب منع الضرورة
اذ العقل يجوز ان يكون شان معنيا وبين ويكونا معا في غاية الخلاف
الثالث والاستقراء هو الذي دل على انتفائه الثالث انهم اطبقوا على تضاد
السواد والبياض على الاطلاق مع انهما ليسا نوعين اخيرين من اللون
بل السوادات المتفاوتة انواع مختلفة مشتركة في عارض السواد المقول

بالتشكيك

بالتشكيك وكذا البياض فعلى ما ذكرواسرار ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين
نوعين بينهما غاية الخلاف يلزم ان لا يكون في الالوان الا بين غاية السواد
وغاية البياض ويمكن مع اختلاف السوادات والبياضات بالنوع وان كان
مطلقا السواد والبياض عارضا لما تحتهما قوله لان المتضايفين على تقدير
وجودهما الى اخره ان لم يتحقق من المتكلمين القول بوجود المتضايفين لم يكن للحكم
باخصية الضدين عند الحكماء بما عند المتكلمين وجه وجيه وان تحقق ثبت
الاحتياج في تعريف الضدين الى قوله من جهة واحدة وقد زعم من قبل
انه مستدرك لشموله فاندفع ظاهرة قوله وكذا الحكم في المتماثلين اي
بدخلان في الضدين كدخول المتضايفين وقائله المتوهم الذي يجعل الذي
يوجب على الاشعري ان يجعل المتضادين شاملا للمتماثلين وقد عرفت
اندفاع توهمه ثم ان المص عد المثلين ضدين في المقصد السادس من مباحث
الاين فاما محمول هذا القبيل واما على سبيل التشبيه كما قلنا قوله بل اعم من
ذلك اي من قبول ذلك القابل للامر الوجودي في ذلك الوقت وهذا العموم
قد يتحقق بعموم الوقت بان يجوز استعداد المحل للوجودي وقبوله اياه
في وقت اخر كعدم اللحية عن الطفل وقد يكون باعتبار عموم القابل عن الشخص
والنوع والجنس كما فصله بقوله بل بحسب نوعه الى اخره قوله اذا لم يجعل
الجوهر جنسا واما اذا جعل جنسا فالقيام بالغير جنس المقارن اعني الجوهر
كقيام الصورة بالهيولى لان المراد بالقيام الحلول مطلقا لا الحلول في الموضوع
قوله ولذلك صرحوا الى اخره اذ المتبادر من نفي الاجتماع في موضوع الوجود
منه بلا صفة الاجتماع على ان يكون النفي راجعا الى القيد مع ثبوت الاصل
قوله ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما بحسب الحلول في خالفه فكيف
الى اخره قال بعض الافاضل ان اريد بامتناع الاجتماع المذكور في تعريف
التقابل امتناع اجتماعهما بحسب الحلول في ذاته فكيف يكون السلب والايجاب
واردين على النسبة العقلية والظاهر ان منشأ الاستشكال عدم كون النسبة
العقلية ذاتا بمعنى القائم بنفسه ولا بمعنى المستقل بالمفهومية فجوابه ان
المراد بالذات ههنا هو الحقيقة بمعنى ما به الشيء هو هو والنسبة ذات بهذا المعنى
فلا اشكال قوله قد يسمى تباينا انما قال قد يسمى بلفظ قد لانه قد يمتنع اجتماع
المفهومين بحسب الصدق مع انهما لا يسميان متباينين كالنائم واليقظان بل
قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان نقل عنه رحمه
الله ان هذا انما يصح لو لم يكن احد العدمين مضافا الى الاخر واما القول
بان عدم العدم وجود ولا كلام في ذلك فسنعرف ان الشارح رده في حواشي
التجريد واعلم انه يكفي في نقض نفي التقابل بين العدمين انه لو وجد شيء
مغاير لما اضيف اليه لاجتماع فيه ولا يلزم الاجتماع بالفعل وقد اشار اليه
الشارح في حواشي التجريد حيث اجاب عن الاعتراض بان هذا الدليل لا يجري في
لاشيء واللاممكنة اذ لا يجتمعان في شيء من المفهومات المحققة والمقدرة بان

بان كونهما بحيث لو وجد احدهما فى مفهوم وجد الاخر منه يكفينا فى نفى التقابل بينهما
وبهذا اندفع ما يقال بعد تسليم انتفا اضافة احد العدمين الى الاخر يجوز ان
لا يكون بين ملكتيهما اعنى المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم
القيام بالنفس وعدم القيام بالغير نعم يرد ما ذكر وقيل على تقدير الواسطة
ارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل
السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ
العدم والملكة قد يرتفع كلاهما كعدم الحول عما من شان شخصه ان يكون احول
مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعنى قابلية البصر والحول كلاهما منتفيان
عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول قد شرط بما
من شان شخصه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ذلك وعلى كل من التقادير
لا يصح قوله لاجتماعهما فى كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان **قوله** فهو
البصر بعينه رده فى حواشى التجريد بان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفا به
وتعقل سلب انتفا البصر يتوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما قطعا وان كانا
متلازمين فليس الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب فى اللفظ فقط **قوله**
وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب اورد عليه ان ان
اراد به ان تقابل الاعمى بمعنى سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب
اورد عليهما انه ان اراد به تقابل مع العمى تقابل السلب والايجاب فممنوع ولو سلم
فمقصود المعترض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلا بين العدميين وان اراد
ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم
لكن لا كلام فيه انما الكلام فى تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما شانه
ان يكون بصيرا **قوله** مع انتفا السخونة اللازمة لها عنه هذا على سبيل
التمثيل اذ المراد بالجسم العنصرى فالمناقشة فى اللزوم بوجود الحركة فى الفلك
مع انتفا السخونة فيه مما ليس لها كثير نفع **قوله** على ان المراد بالوجودى
الى اخره قيل ان جعل مثل العمى والبصر من العدم والملكة تكلف اذ ليس السلب
جزءا من مفهومه بل نفسه فيلزم كونهما من المتضادين والجواب ان العمى العدم
المضاف فالاضافة الوجودية جزء خارج لا كلفة فى ذلك **قوله** فدخل
مثل العمى واللاعمى فى القسم الثانى كما مر من ان احد المتقابلين فى هذا
القسم يكون وجوديا لا يكون مرضيا عند المص **قوله** واما عدم اللازم الى اخره
اعتراض على المص وقوله مع تصحيحه من تتمة المدخل ولا يحتمل التقدير اصلا
كما ظن لان الاضافة معتبرة فيكون السلب جزءا من المجموع البتة كما تحققته
قوله فدخل مثل العمى واللاعمى فى القسم الثانى فما مر من ان احد المتقابلين
فى هذا القسم يكون وجوديا لا يكون مرضيا عند المص **قوله** يكون احدهما
اعنى الملكة موجودا خارجيا كانه يريد انه يجوز ان يكون موجودا خارجيا
والا فلا يلزم الوجود فى الخارج للملكة بل للمتضادين ايضا **قوله** بحسب تصادف
المحل به فالمراد بالحلول ههنا ما يعم حلول الاعراض فى محالها وما هو بالتصادف

المحل

المحل بالامور الاعتبارية **قوله** واما الايجاب والسلب الى اخره قبل ثبوت النسبة
ولا ثبوتها اذا اعتبرا من حيث هما معلومان فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب
وان اعتبرا من حيث هما علمان فهما موجودان خارجا بينهما تضاد بالنسبة الى
اتصاف النفس بهما وقيامهما بها فتامل **قوله** الثالث الى اخره مقصوده
بهذا البحث بيان ان التقابل بين المتقابلين قد يكون باعتبار وجودهما فى
الخارج مقيسا الى محل واحد فى زمان واحد وقد يكون باعتبار اتصاف المحل
قوله ولا سلب فى الحقيقة قيل فيه نظر اذ ح لا يرد مفهوم الفرس واللافرس
وكذا البياض واللابياض نقضا على المص لانهما داخلان على تقديره فى المتضادين
لان المتضادين على تفسيره هما المتقابلان اللذان لا يكون احدهما سلبا للاخر
ولا يتوقف تعقل كل منهما على الاخر ولا شك فى صدقه على البياض واللابياض
مثلا على تقدير انتفا السلب فى الحقيقة اللهم الا ان يكون مقصوده الايراد على
الجمهور لا المص والحق ان خصوص دخول مفهوم كلمة لا فى مفهوم اللابياض يكفى فى
خروج البياض واللابياض على المتضادين وان المراد بالسلب المنفى عن مفهوم
المتضادين والمتضايفين نعم اذ لا وجه لاحداث اصطلاح جديد ٥ **قوله**
فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة الظاهر انه اعتراض على المص حيث
عد الانسان واللاانسان من الايجاب والسلب بل على من حصر التقابل فى الاربعة
مطلقا وقد يجاب بان الشيخ صرح فى الشفاء بان المتقابلين بالايجاب والسلب
وان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا
زيد فرس زيد ليس بفرس فمن حصر التقابل فى الاقسام الاربعة اراد بالايجاب
والسلب المعنى العام الذى ذكره الشيخ وان كان اطلاق الايجاب على احد
قسمى ذلك العام على سبيل التشبيه والمجاز نعم من حصر التقابل فى الاربعة واراد
بالايجاب والسلب المعنى الخاص ورد عليه بطلان الحصر **قوله** وغيرهما من
الاقسام الاربعة الى اخره اما فى تقابل التضاد والتضايف فظاهر واما
فى تقابل العدم والملكة فلان مفهوم العمى سلب البصر مقيدا بكون المحل قابلا
له وهذا السلب المقيد يستلزم لسلب البصر مطلقا **قوله** والنافى للذاتى اقوى
اعترض عليه بان العرض اذا كان لازما كان رافعه رافعا للملزوم ايضا وان لم
يكن رافعه منافيا للمعروض لا يقال ان الرافع بلا واسطة يكون اقوى من
الرافع بواسطة لافتقاره فى التاثير الى غيره لانا نقول النار القوية قد
تسخن بالواسطة تسخينا اقوى من تسخين النار الضعيفة المؤثرة بلا
واسطة فلم لا يكون الامر ههنا كذلك والحق ان رفع الذاتى اذا كان رفعا
للماهية نفسها كما ادعاه الشارح فيما سبق يكون رافع الذاتى اقوى من النفى والمعاند
من الواقع للعرضى لان رفعه يستلزم لرفع الماهية لا نفسه **قوله** وقيل بل
الاقوى هو التضاد قائله صاحب التجريد على ما هو فى بعض نسخه ورد بانه
لا يتصور اختلاف فوق التنافى الذاتى بان يكون احدهما صريح سلب الاخر
وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع فى التشكيك هو التضاد لان قبول القوة

الضعف في اضافة من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض
وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي **قوله** لما كانت العلية والمعلولية
لا يخفى ان المناسب لما اورده المص في اول الموقف الثاني من تفسير الامور
العامة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هو الواجب والجوهر
والعرض ان يقال ايراد مباحثهما في الامور العامة لعدم الاختصاص المذكور
لكن لما لم يكن ذلك العدم ظاهرا في العلية عند اهل السنة لما تقرر من
قواعدهم وسبق في المقصد الرابع من المقصد الخامس في احكام النظر وسيصرح
به في المقصد العاشر من هذا المرصد ايضا من انه لا علاقة بوجه من الوجوه
بين الممكنات ولا علية وانما خلق البعض عقيب البعض باجراء العادة ليس الا
وكان حمل مباحث العلة مع عمومها وكونها اكثر مباحث هذا المرصد على الاستطراد
بعيدا اشار الشارح الى ان وجه ايراد مباحثهما في الامور العامة انما يظهر
بنا على هذا التفسير الذي نقله نفسه في صدر الموقف الثاني لا على تفسير
المص ولا يبعد ان يقرا ورد في عبارة الشرح على صيغة المجهول **قوله** واستغناؤ
عن امور ذكر الاستغنا اما استطرادي او لانه عدم الاحتياج محض ورتبه تستلزم
ضرورية الاحتياج الذي كلامنا فيه **قوله** على التصديق الضروري مطلقا
اي بالنسبة الى الكل حتى البله والصبيان فلا يرد جواز كسبه اطراف البديهي
ويحتمل ان يكون مطلقا قيدا للتصور اي بالكنه او بوجه ما فانه كاف في
المطلوب **قوله** فالمحتاج اليه في وجود شي يسمى علة قبل المعلول اذا كان مركبا
لجميع اجزائه التي هي عينه تكون جزا من العلة التامة والجزء لا يكون محتاجا
الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها اصطلاح اخر لا بمعنى
المحتاج اليه كيف والاحتياج يستلزم التقدم والعلة التامة في الصورة
المذكورة لا تتقدم على المعلول لا زمانا ولا ذاتا كما سيصرح به وقد يقال
ذلك لان جزء العلة التامة كل واحد من المادة والصورة لا مجموعهما والا
لزم كون المعلول عين العلة لان جزء العلة علة ونظيره ما ذكره المحققون
من ان اجزاء العدد الذي يتوهم تركيبه من الاعداد هي الوحدات لا تلك
الاعداد مثلا الاثنان ليس جزا من العشرة وقد سبق تحقيقه والانصاف
ان كلا من المادة والصورة كما انه داخل في قوام العلة التامة للمعلول
المركب كذلك مجموعهما داخل والاثنان انما يكونان جزا من العشرة بنا على ما
سبق من التحقيق وامكان تصور العلة التامة بالكنه بدون تصور هذا
المجموع ممنوع واما كون جزء العلة علة فانما هو على تقدير التسليم في جزء
العلة بمعنى المحتاج اليه وقد يقال المراد بالاحتياج الماخوذ من تفسير العلة
اعم من الاحتياج الواحد والاحتياجات المتعددة والثانية موجودة في
العلة التامة باعتبار اجزائها المنفردة المتقدمة وكذا لزوم كون جزئها علة
انما يلزم في المعنى الاول ولك ان تقول المراد بالمحتاج اليه اعم من ان يكون
هو نفسه كذلك وكل واحد من اجزائه المنفردة نظيره ما ذكره الشارح في حواشي

الطوالع من ان معنى قولهم الحد التام تعريف بالدخول دخول كل جزء من اجزائه **قوله**
والعلة اما جزء الشي المقسم في عبارة المتن هو العلة الناقصة كما اشار اليه الشارح
ولا يرد مجموع المادة والصورة لما عرفت من انه معلول لا علة ولو سلم فالوحدة النوعية
باعتبار العلية معتبرة في المقسم **قوله** والاول ان كان ما به الشي بالفعل اللام
للسببية القريبة وتقديم الجار والمجرور للحصر فالمستفاد منه ان الصورة هي
السبب لحصول الشي بالفعل البتة حتى لو جاز وجودها بدون المادة لكان مستلزما
لحصول المركب بالفعل البتة فتخرج المادة التي يلازمها الصورة كالمادة الفلكية
فان وجود الفلك وان كان معها بالفعل معها لكن لا بها ويخرج ايضا كل من جزئي
الصورة المركبة اذ ثبت احد جزئيها حصول المركب بالفعل وقد اعتبرنا الحصر
فان قلت اذا خرج من تعريف الصورة جزءها فقط بمر واما جزءها الثاني فلا دخل
لجزئها الاول مدخلا قريبا في وجوب الاول لا الاخير ولا شك في عدم دخوله
في تعريف المادة مع دخوله في المقسم بطل الانحصار قلت المقسم علة الشي بلا
واسطة اعني المحتاج اليه اولا بالذات والمعلول انما يحتاج اولا بالذات الى
كل من المادة والصورة واما الاحتياج الى جزئها فانما هو ثانيا وبالعرض
وبهذا التقرير يظهر اندفاع الاعتراض بصدق تعريف المادة على غير الاخير
من اجزاء الصورة وذلك لانها عبارة عن العلة بلا واسطة ويظهر ايضا
جواز اخراج كل من جزئي الصورة بهذا الطريق ايضا هذا غاية توجيه المقام
وان اشتمل على نوع تكلف لتصحيح الكلام مع انه بعد محل الملام **قوله** لانا نقول
الصورة السيفية المعينة اي تعينا نوعيا باعتبار حلولها في المادة الحديدية
والمراد بحصولها تشخصها حصول متخصص منها **قوله** عين تلك الصورة اي
الصورة السيفية المعينة تعينا نوعيا **قوله** بل فرد اخر من نوعها هذا على
حذف المضاف اي شبه نوعها اذ لو تحقق فرد من نفس نوعها وجب ان يتحقق فرد
من نوع السيف وهذا ظاهر لزوما وبطلانا **قوله** وان كان الشي به بالقوة المناسب
لما سبق ان يقدر هكذا وان كان ما به الشي بالقوة ليفيد الحصر ويخرج كل
من جزئي المادة على قياس ما تحققت لكن الشارح اعتمد على السياق في افادة
الحصر ولم يبال بتاخير الجار والمجرور ومع انك قد عرفت خروجه بوجه اخر
ثم المراد ما قال الشيخ في الشفا من ان المادة هي ما لا تكون باعتباره وحده
للمركب وجود بالفعل بل بالقوة والصورة انما يصير المركب هو هو بحصولها
حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل
كما اشرنا اليه **قوله** وليس المراد بالعلة الضرورية الى اخره المفهوم من
هذا الكلام ومن اطلاقاتهم ايضا عموم العلة الصورية والمادية بحسب الاصطلاح
للجواهر والاعراض فقوله في حاشية المطالع وحاشية الصغرى اطلاق المادة
والصورة في تعريف الفكر على سبيل التشبيه والمجاز لاختصاصهما بالاجسام محل
تامل كما نبهناك عليه في مباحث النظر **قوله** والثاني اعني ما يكون خارجا
عن المعلول قد يكون ما به المعلول جزاميه كما في المركب من الواجب والممكن

فينبغي ان يخص كلامه بما كل جزء منه ممكن **قوله** واما ما لاجله الشي كالجلوس
الى اخره ظاهر كلامه يدل على ان العلة الغائية نفس الجلوس فان قلت المقرر
انتفا المعلول بانتفا جزء من علته التامة مع عدم انتفا السرير بانتفا نفس
الجلوس وان اعتبر العلة الغائية تصور الجلوس يرد عليه ان الغاية معلوله في
الخارج كما صرح به ولا يستقيم هذا في نفس التصور قلت العلة الغائية نفس
الجلوس لكن عليته في الذهن اي باعتبار تصوره ويلزم من انتفا الجلوس بهذا
الاعتبار المعلول اذ مآل المعنى حينئذ انتفا تصوره **قوله** والغاية لا تكون
الا للفاعل بالاختيار مراده ان العلة الغائية لا تكون الا للمختار لا انه يلزم
العلة الغائية لكل فاعل مختار اذ افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض عند
الاشاعرة وقوله بعد هذا او مع الغاية كما في البسيط الصادر على المختار
مبني على مذهب غيرهم او على التجويز والاحتمال الصرف **قوله** وذلك غير
واجب الاثر الى اخره فان قلت للعلة ماهية ووجود وكل منهما
محتاج اليه فيلزم التركيب ولو اعتبر ان وجوده الخاص عين ماهيته فلا شك
في زيادة الوجود المطلق قلت زيادة الوجود المطلق بحسب الواقع لا يستلزم
احتياج المعلول الى وجود مطلق زائد على ذات العلة كيف ولا وجود مطلقا
عند الشيخ الاشعري ومتابعيه في ذلك والوجود الخاص عين العلة مع تمام
وجود المعلول فليتامل فان قلت كل ممكن مسبوق وجوده بوجوبه
كما تقرر عندهم فيكون الوجوب من جملة الموقوف عليه فيلزم التركيب قلت
وجوب كون الوجوب السابق على تقدير تحققه جزءا من العلة التامة وان
اشار اليه صاحب التنقيح وانكر بهذا سبق الوجوب للزوم تقدمه على نفسه لانهم
صرحوا بكونه اثر العلة التامة متاخرا عنها مع لزوم تقدمه عليها على تقدير
كونه جزءا منها وهو محال لكن اشار الفاضل التفتازاني الى جوابه بان الوجوب
عندهم تاكد الوجود فلم يعتبروه جزءا من العلة التامة بل اعتبروه اثرا
لها ومقصود الشارح هو التنبيه على ان في تعريفهم مسامحة لاشعار لفظ الجميع
بوجوب التركيب مع عدم وجوبه عندهم بمقتضى قاعدتهم فلا اشكال هذا
غاية ما يقال فان قلت ارتفاع الموانع شرط وعدم تصور المانع
لا يضر في التوقف فيلزم التركيب قلت ان اعتبر ارتفاع الموانع كاشفا عن
شرط وجودي فالامر ظاهر اذ قد لا يتوقف المعلول على شرط وجودي اصلا
والا فالتركيب على تقدير عدم تصور المانع يكون فرضيا لا حقيقيا هذا
وقد بقي ههنا بحث وهو ان المعلول كما يتوقف على ذات الفاعل يتوقف على امكان
فاعليته وان ماهية الممكن علة قابلية على ان اعتبار امكان الصادر في جانب
المعلول لا يمنع اعتباره في جانب العلة ايضا الا ترى ان كلا من الجزء الصوري والمادي
مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزءا من
العلة التامة مع كونه صفة للمعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذور وايضا الامكان
الامكان من شرائط التاثير لم يوجد هو شرطا لاشتراط امر في تاثيره فليتامل

قوله والعلة

قوله والعلة الناقصة متقدمة قد نبهناك على ان مجموع المادة والصورة
ليس علة ناقصة وان كان جزءا من العلة التامة **قوله** واما تقدم الكل من
حيث هو كل الى اخره فيه بحث لانهم اعتبروا الوجوب السابق اثرا للعلة التامة
ولو كانت مركبة فهي سابقة عليه والسابق على السابق اولى بان يكون سابقا
فتامل **قوله** فضلا عنها مع انضمام امرين اخرين توضيحه ان الماهية اذا انضمت
الى امرين كانت متقدمة على المجموع المركب من الماهية والامرين تقدما
ذاتيا واذا كان هذا المجموع متقدما على الماهية كانت الماهية متقدمة على
نفسها بمرتبتين وهذا اشد استحالة من تقدمها على نفسها بمرتبة واحدة وهذا
وهذا معنى قوله فضلا عنها الى اخره **قوله** لان التغاير بالاجمال والتفصيل
ههنا لا يجدي نفعا لان الكلام في تقدم مجموع المادة والصورة على الماهية
ذاتا لا تصورا والتغاير المذكور لا يجدي فيه وانما يجدي في التقدم بحسب
التصور المعتبر في باب التعريف **قوله** وجزء ايضا من العلة التامة هذا
تاكيد لقوله فان من جملة ما يحتاج اليه الشي في وجوده قيل ولك ان تحمله
على التاسيس بناء على ان في لفظة ايضا اشعارا بانه كسائر الاجزاء لا اختلاط
له حتى لا يعتد به ولا يعد من العلة وانت خبير بان التشبيه يشعر بالاختلاط
في المشبه **قوله** لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية قيل هذا لا يفيد
لان مقصود السائل ان نفس الشرط مثلا داخل في المقسم لان المعلول يحتاج
اليه ولا يصدق عليه انه جزء المعلول ولا انه ما منه ولا ما لاجله ولا يعني بعدم
الحصر الا وجود شي يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شي من الاقسام ولا
يفيد كونه جزءا من بعض الاقسام واجيب بان مراده ان الشرط مثلا
جزء للفاعل فالاحتياج اليه ثانيا وبالعرض اي بواسطة احتياج الفاعل المستقل
اليه والمقسم كما اشرنا اليه هو المحتاج اليه اولا وبالذات وهو الفاعل بالفعل
والفاعل بالاستقلال فلا ضير في خروج نفس الشرط من الاقسام لكن يبقى شي
وهو انه كان يجب ان لا يذكر العلة الغائية ح لانهم صرحوا بانها مؤثرة في
مؤثرية الفاعل لا في وجود المعلول فالاحتياج اليه بواسطة احتياج الفاعل
بالفعل اليها لا اولا وبالذات **قوله** الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع
ارتفاع الموانع عند المص من قبيل الشرائط ولذا اكتفى في السؤال بذكر
الشرائط وافرده بالذكر ارتفاع الموانع ههنا عطفا للخاص على العام لخفا امره
قوله وان يكون من حيث وجوده وعدمه كالمعد كلامه في حاشية المطالع
يفيد اختصاص العلة التي تتوقف عليها المعلول باعتبار وجودها وعدمها
في المعد فالكلام متجه بحسب المعنى او بالنظر الى الافراد الذهنية وان امكن
ان يناقش في الاختصاص بان نفس الاستعداد من ذلك القبيل مع انه من
اثر المعد قال في حاشية المطالع المعد هو الموجب للاستعداد التام الذي
هو القوة القريبة اعني ان يتهيأ القابل للمعلول كالقابل لقبوله مقارنا لعدمه
حتى اذا وجد فيه بالفعل لم يوصف باستعداده اياه بل بامكان الاتصاف فانه

فانه لازم لا نفارقه ويمكن ان تدفع المناقشة المذكورة بان الاستعداد لما كان
اثرا للمعد لازما له ادرج في عداده ولم يعدوه من اجزا العلة التامة استقلالا لا
قوله فما قيل من ان العلة التامة للموجود الى اخره لا يخفى ان حاصل ما ذكره
ان المراد بوجود العلة التامة حصول الامور التى لها مدخل فى وجود المعلول
ولا شك ان العلة التامة للمعدوم ايضا لا بد ان تكون موجودة بهذا المعنى
فلا وجه وجيها للتخصيص بالموجود اذ الاشارة فى ذلك القول الى خصوصيات
تلك الامور حتى يتوجه التخصيص بان بعضها انما يجرى فى الموجود دون
المعدوم وعلى ان اجزا العلة التامة لا ينحصر فيما ذكره اذ المعدوم الذى مدخليته
بحسب الذات كالاتصاف بالامور الاعتبارية مثلا خارج عنه وقوله
ما له مدخل بوجوده ضمير وجوده راجع الى ما الذى هو عبارة عن جزء العلة
التامة وقوله لوجوده صفة لمدخل اى مدخل كاين لوجوده ويصح بحسب
المعنى حمله بدلا من له وقس عليه نظيرته ولا تظن ان الضماير راجعة الى
المعلول فانه لا يصح وفى بعض بوجوده بالباء السببية وكذا فى نظيرته
وهو اظهر قوله قلت ليس معنى كونه هذا لا ينافى ما سبق من المصنف
من انه جزء للفاعل بالحقيقة لان مراده انه جزء من الفاعل المستقل
بالتاثير ومراد الشارح انه ليس جزءا من ذات الفاعل قوله واما
الموضوع فهو من كونه خارجا الى اخره وهذا بعينه هو الاعتذار بذكر احدهما
قوله واما ما منه الوجود فيه بحث لان ما منه الوجود قد يكون جزءا
كما فى المركب من الواجب والممكن وحمل الكلام فيما كل جزء منه ممكن تكلف قوله
وهو الشرط لم يتعرض للمعد فكانه ادرجه فى الشرط قوله اى لو اجتمع عليه
علتان مستقلتان وجه التفسير التنصيص على المراد ورفع ابهام العبارة
عدم جواز التعليل بمستقلتين ولو على سبيل التوارد ثم المراد بالعلة المستقلة
اما الفاعل المستقل بالتاثير كما يسبق الى الفهم من العبارات الواقعة
فى الاستدلال لكن تاثير احدهما او كليهما فيه وكونه اثرا لهما واما العلة التامة
كما يشعر به كلام الشارح فى تقرير الوجه الثانى فاطلاق التاثير مجاز
بناء على ان العلة والصورة فى العلة التى تثبت عدم جواز تعددها كما ظن
لان كون هذه المادة والصورة مع امور مخصوصة مؤثرة فى المعلول المخصوص
بالفعل استقلالا بما فيها لا ينفيه ضرورة عدم كونهما مع امور مخصوصة اخر
كذلك فان قلت اطلاق العلة التامة على كل من العلتين المستقلتين
المجتمعتين لا يكاد يصح لانها جملة ما يتوقف عليه الشى ولا توقف للمعلول
على شى منهما بخصوصه قلت هذه مناقشة لفظية والمقصود انه هل يجوز
ان يجتمع جملتان كل منهما يكفى فى وجود المعلول بلا انضمام شى اخر ويكون
وجود المعلول من كل منهما ولو عاقبتهما وتفسير العلة التامة بجملة
ما يتوقف عليه الشى بنا على ما تقرر عندهم من عدم جواز تعددها على
ان هذه المناقشة متوجهة على العلة الفاعلية المعتبرة فيها احتياج المعلول

اليهما فما هو الجواب فهو الجواب قوله فيكون امكان اجتماعهما مستلزما للامكان
او زيد لفظ الامكان ايما الى ان المدعى عدم امكان الاجتماع وان قوله لا يبطل
معناه لا يمكن قوله واما توارد هما على سبيل البدل فقد عدم الاستحالة
انما هو اذا فسر العلة بما يفيد وجود الشى واما اذا فسر بما يحتاج اليه
الشى فلا لان المفهوم من احتياج الشى وجوده بدونه ومن المعلوم ان التوارد
على هذا مستحيل مطلقا فتامل قوله فان عدم المعلول بعدم الاولى اورد عليه
انه يجوز ان توجد العلة الثانية فى ان عدم العلة الاولى فلم تنزول فى ذلك
الان الوجود الحاصل للمعلول بايجاد الاولى ويحصل الوجود الاخر بايجاد
الثانية فلا يلزم ايجاد المعدوم لان الماهية المعلولة لم تخل عن وجود
قط ولا تحصيل الحاصل اذ الوجود الثانى مغاير للوجود الاول نعم يلزم توارد
الوجودين على طريق تعاقب الصور ولا بد لا بطاله من دليل او يثبت ان
المعلول الشخصى اذا زال عنه وجود فعند حصول وجود اخر يزول تشخصه
ويصير تشخصا اخر فلا يتوارد العلتان على معلول واحد بالتشخص وللك ان
تقول بعبارة اخرى العلة التامة تفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون
فى الزمان الثانى او الاول لكن لما وجدت العلة الثانية فى ان انعدام
العلة الاولى بحيث لم يتخلل زمان وجودى العلتين زمان اخر لزم استمرار
وجود المعلول وصار بقاؤه لذلك لا ينافى استقلال العلة على انهم ادعوا جواز
بقا المعلول بعد الفاعل ويتوقف ذلك على جعلنا مستحقتان فى نفس الامر منطلقا فتامل
لتوقف ذلك على بيان الجملتين وانفصالهما والجزء والكل ليس كذلك وحديث
الحبليين والرمل الذى اورده للتوضيح مبنى على التسامح اذ لا مناسبة له لما نحن فيه
بصدده وان كفى كون الجملتين والتطبيق بينهما توضيحات محضة كما لا يخفى
فى غير المركب بل فى مراتب الاعداد عدم جواز توارد العلتين على سبيل التعاقب
هذا الدليل الذى ذكره الشارح فلو سلم ان العلة الثانية على تقدير افادتها
نفس الوجود الحاصل بالاولى يلزم عدم استقلالها يرد عليه ان الاستقلال
لا يهمنا اذ المطلوب ان يثبت جواز بقاء المعلول بعد العلة الفاعلية باى وجه كان
وايضا امتناع اعادة المعدوم لم يثبت وهو المبنى لتمام الدليل قوله ضرورة ان
الحركة الواقعة باحد هذين الاصلين ضرورية التغاير بين الحركتين ليس بحرج
ان المعلول الواقع باحدى العلتين غير الواقع بالعلة الاخرى حتى يبنى فى ما
جوزنا بقاء فى توارد علتين على معلول شخصى على سبيل البدل اكتفى ولو صح
يصير اليه من اول الامر فى اثبات المطلوب من غير احتياج الى التطويل بل
لخصوصيه كون العلتين الخارج والتدوير وهذا الحكم الضرورى مبنى على
تصور الخارج والتدوير وحركتهما بكنههما بل قد يدعى التغاير النوعى ايضا بناء
على ان الحركة الواقعة باصل الخارج حركة واحدة بسيطة اذ لم يعتبر حركة
الاوج وباصل التدوير مركبة من حركتين حركة التدوير وحركة الحامل
الموافق وهما نوعان مندرجان تحت مطلق حركة الشمس قوله قلت هذا

عدولا الى الوجه الاول فتامل وجه الامر بالتامل ان حاصل هذا الوجه الاستدلال بلزوم استغنا المعلول عن العلة وحاصل الوجه الاول بالاستدلال بلزوم اجتماع النقيضين على الاحتياج والاستغنا والفرق بين الوجهين في بادى النظر ظاهر لكن لما كان يرد على هذا الوجه انه ان اريد لزوم الاستغنا من جميع الوجوه فلا نسلم الملازمة لجواز ان يكون المعلول باعتبار علية كل منهما مستغنيا عن الاخر وباعتبار علية الاخرى محتاجا اليه وان اريد لزوم الاستغنا في الجملة فلا نسلم بطلان اللازم ويحتاج الى ان يقال المراد هو الاول ويلزم مما ذكرته حينئذ اجتماع الاحتياج والاستغنا وهو محال فقد رجع هذا الوجه الى الوجه الاول **قوله** لامتناع اجتماع المثلين قد مر ان شرذمة من المعتزلة لم يجوزوا اجتماع الحركتين فالبعض المستند هو تلك الشرذمة **قوله** ولغيرهم ان يجيبوا قيل هذا الجواب في غاية السقوط اذ يلزم منها ان يكون امتناع اجتماع العلتين المستقلتين مستغنيا عن الاحتجاج عليه بما ذكره من الوجهين فتامل **قوله** فان استقلال كل منهما كان مشروطا بانفراده عن الاخرى اي استقلال كل منهما بايجاد تلك المرتبة للحركة فان قلت لا شك انه يجوز ان ينفرد احدهما بعد ما اجتمعا وان يتبادلا في الانفراد فقد جاز توارد العلتين على سبيل التعاقب وقد منعه من قبل ودعوى تبدل الحركة الشخصية بنا في ما ذكره في مباحث الاكوان من ان المتحرك بمجرد ما قد حرك بحرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة قلت قد صرح هناك ايضا بان اثريهما متغايران وان ذلك لا يبطل الواحدة الشخصية الاتصالية وفيه ما سنعرفه **قوله** اي تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين كان الانسب ان يقول بمستقلتين مختلفتين بالنوع اذ هو المتنازع فيه واما التعليل بمستقلتين متفقتين بالنوع فلا نزاع لاحد في جوازه والحق ان دليل النافين لنفي جواز تعليل الواحد بالنوع مطلقا سواء كانتا مختلفتين بالنوع ام متفقتين وهو الذي اشار اليه المص بقوله فان قيل الى اخره فلذا اكتفى المص في عنوان البحث بمستقلتين مطلقا وانما اوردوا في مقام الاستدلال تعليله بمختلفتين لدلالته على جواز تعليله بمتفقتين بالطريق الاولى **قوله** لا على معنى ان الطبيعة الى اخره مبادرة الى تحقيق الحق وان كان المناسب لايراد قوله فان قيل الماهية الى اخره ان يحمل الكلام ههنا على هذا الوجه الذي نفاه حتى يتوجه ذلك القيل فيتحقق ويندفع بقوله ثم الصواب **قوله** لكن هذا المثال انما يصح اذا كانت افراد الحرارة الى اخره قال في شرح المقاصد المناقشة في كون هذه الحرارات من نوع واحد يدفع بان المراد بالنوع ما هو اعم من الحقيقي وانت خبير بان المتنازع فيه تعليل الواحد بالنوع الحقيقي بمختلفتين وان قوله وايضا فالحرارة الى اخره في حكم الاستدلال على جواز ذلك التعليل فلذا لم يلتفت الشارح الى ما ذكره **قوله** وانما لم يمثلوا بافراد الحرارة النارية تعريض

قيل

لشارح

لشارح المقاصد حيث مثل به **قوله** وان اعتبر افرادهما كان كل من العلة والمعلول فيه المراد من قوله كان كل الى اخره ان الكلام في وحدة المعلول مع تعدد العلل والتعدد على هذا التوجيه في كل من العلة والمعلول ونقل كلام الملخص ليرتبط به قوله فان قيل الى اخره لان هذا السؤال والجواب من كلام الامام وفيه ان هذا وان كان يتبادر الى الفهم من سياق الكلام حيث تعرض لتعدد المعلول ايضا الا ان تعدد المعلول اللازم مما ذكر تعدد شخصي فلا يضر بالوحدة النوعية التي كلامنا فيها فالوجه ان يقال المراد مما ذكره ان المستفاد منه مجرد التعدد من الجانبين وكان الاهم ههنا بيان تعدد العلل مع الاختلاف النوعي كما يدل عليه كلام الملخص فالتعرض لتعدد المعلول استطرادي ثم هذا التوجيه اظهر مما ذكره اولا من ان العلة طبيعة النار والمعلول طبيعة الحرارة فانه مبني على الظاهر لان اعتباره الطبيعة علة او معلولا لا على ما يتبادر من كلامه كما سيشير اليه **قوله** ولما استغنت عنهما اذ لا مجال لاقتضا الحاجة الى كل منهما كما لا يخفى **قوله** وتلخيص النظر الى اخره الجواب عن هذا النظر مستفاد من كلام الكاتبي في شرح الملخص حيث قال المعلول بحسب الذات وان لم يكن مفتقرا الى هذه العلة المعينة لكنه مفتقر الى علة ما وتلك العلة المعينة لما وجدت اوجدت المعلول عرض للمعلول الافتقار اليها وتقرير هذا الجواب ههنا ان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان تعين كل واحد منهما احتياج المعلول الى نفسها على ما تقدم من ان تعليل العلية من جانبها فيلزم احتياج المعلول الى كل واحدة منها بعينها ويعود المحذور ولهذا اذا لم يجتمعا بل توارد الا يلزم محذور لان المعين بالعلية على تقدير وجود كل واحد منهما انما هو الموجود حينئذ دون التي لم توجد بعد او وجدت ثم انعدمت لكن فيه بحث لان المعلول اذا كان مستغنيا بحسب ذاته عن خصوصية كل من العلتين لم يحتمل تعيين اذ كل من العلتين احتياج المعلول اليها بخصوصها لان الاستغنا لما كان مقتضى ذات المعلول ولم يكن اجتماعه مع الاحتياج لزم على تقدير تعيين الاحتياج من جانب العلة زوال ما بالذات لعارض فان قلت يجوز ان لا يكون المعلول محتاجا ولا مستغنيا بحسب الذات اي لا يكون الذات منشأ لشيء منهما بل يكون منهما لامر خارج عنها كالوجود والعدم بالنسبة الى ماهية الممكن فجاز تعيين الاحتياج من جانب كل من العلتين باعتبار عليتهما والاستغنا عن كل منهما باعتبار علية الاخرى فيعود المحذور قلت هذا الكلام ذكره الكاتبي في شرح الملخص لكن التحقيق ان الاستغنا عبارة عن امكان وجود المستغني بدون المستغنى عنه والامكان سواء كان امكان الوجود في نفسه او امكان الوجود بدون الغير لا يكون بحسب الغير بل يكون ذاتيا بخلاف الوجود والعدم واليه ينتهي كلامهم في مواضع من جملتها ما ذكره المتكلمون في اثبات ان الواجب تعالى لا يحل في شيء وقد اورده المص رحمه الله

في المقصد الخامس في الموقف الخامس ومن جملتها كلام الفلاسفة في اثبات
الهيولى للافلاك بعد اثباتها في عالم العناصر واما اعتراض الشارح في هذا
المقصد الذي نحن فيه يجوز ان يكون منشا عدم الاحتياج علة اخرى
وجوابه بوجه اخر لا بما ذكرته فعلى سبيل التنزل فتامل **قوله** يجوز عند نا
يعني الاشاعرة وجه التنبيه بالاشاعرة مع ان المعتزلة ايضا قايلون بما
ذكر هو قول المص ولكن نقول بان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى
فان المراد هو الاستناد بلا واسطة اذ الفلاسفة ايضا قايلون بالاعم
من ذلك وهذا لا يثبت على اصل المعتزلة لانهم قد يعللون بعض الممكنات
ببعض اخر منها واما الماتريدية فليس الخلاف بينهم وبين الاشاعرة الا
في مسايل عديدة ولهذا لا يعتدون بالذكر ويدرجونها في عداد الاشاعرة
في اكثر المواضع واما وجه تخصيص المص الاشاعرة بالذكر فللاهتمام
قوله او قابلا كالعقل الفعال على رايهم قيل لما جوزوا ذلك فلم لا تستند
الموجودات الى الله تعالى ابتدا باعتبار تكثر القوابل اعني الماهيات
الممكنة واجيب بان الماهيات ليست قوابل خارجية كما تقرر بل قوابل
ذهنية فقيل وجود الاذهان لا تستقيم اعتبار تكثر هذه القوابل وفيه
بحث وهو انه لم لا يكفي التكثر في علم الفاعل **قوله** فلا يجوز ان يستند اليه
الا اثر واحد قيل صدور الاثر عن الواجب يستلزم تعدد الاثر لانه اذا صدر
عنه يمكن صدر عنه المجموع المركب من الواجب والممكن ايضا لان هذا المجموع
ممكن ايضا فلا بد له من علة ولا يجوز ان يكون ممكن اخر لبطلان التسلسل
فتعين ان يكون واجبا والحق ان الصادر في الحقيقة جزء المجموع وهو الممكن
الصادر اولا فيتحد الاثر في المال **قوله** الاعتبارية اعلم ان المنافي للوحدة
الحقيقية تعدد الصفات الاعتبارية الغير الاضافية ولا السلبية والا لم يتصور
واحد حقيقي عند الفلاسفة لان المبدا الاول متصف بتقدمه بالذات ايضا م
على العالم ومعية معه بالزمان كذا وهو متصف بانه ليس بجسم ولا عرض ولا
حادث ونحو ذلك **قوله** ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة لما اثبتوا له
تعالى صفات حقيقية قيل يعني لو سلموا هذه القاعدة فلا يضرهم في استناد
جميع الممكنات اليه تعالى لوجود تعدد الجهات باعتبار الصفات الحقيقية
وههنا بحث من وجهين الاول ان الظاهر من كلام الفلاسفة ودليلهم على
هذا المدعى ايجاب تعدد الجهات حسب تعدد المعلولات وتعدده والصفات
المتفق عليها بين الاشاعرة سبع والذي تعدد به الاشعري صفات عديدة
فعلى تقدير تسليم قاعدتهم كيف يسندون المعلولات المتكثرة كثرة لا تخفى
اليه تعالى باعتبار تعدد صفاته القديمة الحقيقية ولعل مقصوده مجرد
بيان ان الله تعالى ليس بواحد حقيقي بذلك المعنى عندهم واما صدور
الموجودات باسرها عنه تعالى حينئذ فباعتبار تعلقات ارادته الثاني
انا ننقل الكلام الى كيفية صدور تلك الصفات مع انه تعالى واحد حقيقي

بالنسبة

بالنسبة الى ذلك الصدور ولا مجال ههنا لاعتبار الكثرة من جهة الارادة
او تعلقات الارادة الواحدة لتصريحهم بان الذات موجبة بالنسبة الى
الصفات وان كون علة الاحتياج هي الحدوث في غير الصفات وهذا البحث
يرد على قول المتوهم ايضا ان كان موجبا لم يجز ان يصدر عنه ما فوق
اثر واحد اتفاقا اللهم الا ان يكتفى بالكثرة من جهة السلوب **قوله** وقد يتوهم
الى اخره هذا التوهم يبطله استدلال المتكلمين على المدعى بعلته الجوهرية
للتحيز وحلول الاعراض لان العلة ههنا على تقدير التسليم بالايجاب
لا بالاختيار قطعا فتامل **قوله** لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا يندرج
في القاعدة الى اخره قيل مرادهم بالوحدة الحقيقية في هذا المقام هو الوحدة
الحقيقية قبل صدور الاثر بل قبل تعلق الايجاب او الاختيار اذ بعد صدور
الاثر ولو كان واحدا لخرج المؤثر عن الوحدة الحقيقية قطعا لاتصافه
بالاضافة العارضة بينهما فمراد ذلك المتوهم ان الموجب اذا كان المختار
واحدا حقيقيا قبل الاختيار فيجوز ان يصدر عنه الاختيار واثار متعددة
وهذا كلام لا غبار عليه فليتامل **قوله** لنا في اثبات الجوهرية الى اخره
قيل عليه لما كان الحوادث مستندة الى الله تعالى بلا واسطة عند الاشاعرة
لم يصح لهم الاستدلال بالجوهرية على جواز صدور المعلولين على الواحد
الحقيقي ولا وجه في اثبات المدعى بمجرد البنا على الالزام **قوله** الا ببيان
بساطة العلة التي هي الجوهرية مع انها ليست ببسيطة فان لها وجودا
وماهية وامكانا وجنسا وفصلا وغير ذلك فان قلت هي بجميع ما فيها
ولها شيء واحد يستند اليه كل من الامرين ولا معنى لاستنادالكثير الى
الواحد سوى هذا والحاصل ان المناقشة انما ترد اذا استند احد الامرين
اليها باعتبار بعض جهاتها والاخر باعتبار جهتها الاخرى وههنا ليس كذلك
قلت لا نسلم انه ليس كذلك فان الوجود اشرف من الامكان وقبول
الاعراض لكونه متنوعه اشرف من التحيز الذي يفيد الاحتياج الى الحيز
فجاز ان يستند الاشرف الى الاشرف والاخس الى الاخس كما علم من قاعدتهم
في بيان كيفية صدور الممكنات عن الواجب **قوله** لان الجوهرية عندهم
خمسة اقسام اشياء خمسة لان الجوهر عبارة عن ستة عقل ونفس وجسم
وهيولى وصورة **قوله** ولا وجود للجوهر الفرد عندهم قيل ولو فرض
له وجود فيجوز ان يكون له اجزاء عقلية والاجزاء العقلية وان كان وجودها
عين وجود الشخص فيكون المصدر بسيطا في الخارج الا انها يجوز ان يكون
مبادي اثار خارجية مثلا يجوز ان يكون زيد باعتبار ان يكون حيوانا
مبدا للمشي وباعتبار كونه انسانا مبدا للتعجب وان فرض بساطته في الخارج
كيف لا والتعدد باعتبار الاجزاء العقلية ليس ادنى من التعدد باعتباره
الجهات الخارجية العلية **قوله** فقيل ويمكن اخذه الزاما مما سمع منه رحمه
الله انه اشارة الى الضعف لانهم لا يقولون بوجود كل النسب والاضافات

والاضافات بحيث يتناول القابليات **قوله** لكان مصدرية اخرى مصدرية
ب فيلزم التعدد في الواحد الحقيقي وهذا خلف مع انه دخل فيه المصدريتان
الى اخره **قوله** فان دخل فيه هما في عبارة المتن ضعف اذ ليس الموقع
موقع انفصال الضمير والاولى فان دخلا **قوله** لكان مصدر المصدرية هنا
هذا انما هو على تقدير وحدهما ولم يلزم من النفي السابق فلا بد ان
يضم اليه مقدمات كما ظهر من التقدير المبسوط **قوله** وينعكس بعكس
النقيض الى اخره ان نوقش في عكس الكلية عكس النقيض كنفسها على ما تقدم
يقال في اثبات المدعى اختلاف المعلول يستلزم اختلاف العلة وانتفاء
اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فاتحاد العلة يستلزم اتحاد المعلول
قوله والجواب عن الاول ان المصدرية امر اعتباري الى اخره اعترض عليه
بان المصدرية اعتبارية حقيقية لا فرضية والتسلسل فيها محال قطعا
واجيب بانه لا تسلسل اذ ليس لها وجود حتى تطلب العلة لوجودها ولا
يلزم ان يكون اتصاف العلة الموجبة بها ممكنا خارجيا حتى يطلب الوجود
علة الاتصاف فعلى كلا التقديرين لا يحتاج الى مصدرية اخرى وفيه ما
اشرنا اليه في بحث زيادة الوجود **قوله** فالتسلسل في الامور الاعتبارية
غير ممتنع فيه بحث لان المصدرية على تقدير ان يحتاج الى مصدرية اخرى
ويتسلسل يرد ان يقال مجموع المصدريات الغير المتناهية بحيث لا يشذ
عنها شي يحتاج الى مصدرية اخرى خارجة عن المجموع فلا يكون الجميع جميعا
والحاصل انه لو سلم عدم جريان برهان التطبيق ههنا امتنع بوجه اخر
قوله وانه يجب ان يكون لها خصوصية فان قلت لم لا يجوز ان تكون
الخصوصية راجعة الى المعلول بان يكون لماهية المعلول خصوصية مع علة
معينة ليست لها مع غيرها فيقتضي ماهية كل من المعلولين ان يوجد بايجاد
تلك العلة البسيطة كما في الانواع المنحصرة كل منها في شخص فلا يلزم تعدد
جهات العلة المذكورة قلت لما تقرر عندهم من ان المعلول المعين لا يقتضي
الا علة كما سيأتي تحقيقه **قوله** اذ ليس هناك جهة اخرى سياق كلامه
يدل على انه لو كان هناك جهة اخرى لجاز ان يصدر عن المبدا اثنان وفيه
بحث اذ لو صدر عنه اثنان بان يكون خصوصية مع احدهما بحسب الذات
ومع الاخر بحسب تلك الجهة لكان مصدرا لهذه الجهة ايضا لانها الخصوصية
الموجودة على الغرض فيحتاج الى خصوصية اخرى ويتسلسل فليتامل ه
قوله ولهذا قيل ان هذا الحكم كان قريبا من الوضوح هذا كلام ذكره
صاحب الاشارات ورد عليه بانه اذا حمل هذا الحكم على ما يفهم من الالفاظ
المعبر بها عنه فلا نزاع في قربه من الوضوح لانه اذا اعتبر الوحدة
المجردة التي لا تكون فيها ولا معها تعدد بوجه من الوجوه ولو بتعدد
القوابل لم يتصور صدور المتعدد فكيف يتصور صدور غير الفاعل من
الفاعل لكن يكون هذا حكما لغوا لا فائدة فيه اصلا اذ لا يصدق الواحد

لهذا

بهذا المعنى على شي من الاشياء لا في الخارج ولا في العقل الا بطريق الغرض وانما
كثر مدافعة الناس في ان الواحد الحقيقي الذي هو الله تعالى على ما هو عليه
من في نفس الامر من احوال لا هو بعد التنزل وتسليم كونه موجبا بالذات وان
ليس له صفات موجودة هل يجوز ان يصدر عنه متعدد ام لا فنحن نقول
نعم وكيف لا وله ذات ووجود زائد على ذاته عند الفلاسفة ايضا **قوله** قلنا
لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون للفاعل البسيط
مع احد معلوليه خصوصية بحسب ذاته وباعتبار صدور وهذا غير خصوصيته
مع الاخر وهكذا فيكون كل الممكنات مستندة الى الله تعالى بهذا الطريق لا كما
كما قالت الفلاسفة واشتهر منهم من استناد حوادث عالم العناصر الى العقل
الفعال واستناد بعض العقول والافلاك الى عقل اخر كما سيأتي تفصيله
قوله لان بالمبدا الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة فيه دفع لما يقال
تعقل السلب موقوف على ثبوت الغير فلو كان للسلب مدخل في ثبوته لدار
ووجه الدفع ان الاتصاف بالسلوب في نفس الامر وهذا الاتصاف لا يتوقفه
على ثبوت الغير واما صحة العلم بالاتصافات اللازمة له فبعد تسليم اللزوم انما
٥ يتوقف على تصور الغير المسلوب لا على ثبوته فلا دور اصلا على انه لو سلم ما ذكر
فانما يلزم الدور اذا جعل السلب المخصوص منشا الصدور المسلوب بهذا
السلب والا فيجوز ان يوجد الفاعل البسيط شيئا ويعرض له سلب هذا الشي
عنه ثم يكون هذا السلب منشا لايجاد شي اخر لا بد لنفيه من دليل **قوله**
وان قيدت احداهما بالدوام كانت كاذبة فيه منع ظاهر لان فعل الواجب
المفروض سرمدي فاذا صدرت عنه يجب ان يتقيد بالدوام فكيف يقال
ان القضيتين المذكورتين مطلقتان **قوله** من جهة واحدة تصريح بما
علم التزاما اذ البسيط الحقيقي لا يكون الا ذا جهة واحدة وتوطئة لرد جواب
المص الذي سيذكره **قوله** خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى اخره هذا مبني
على عدم اعتبار السلوب والا ففيه تعدد جهات الصدور عنه ولو بالنسبة
الى الصفات كما نبهت عليه فيما مضى **قوله** فهو مصدر للفعل والقبول هذا
الدليل لو تم لدل على على امتناع كون الواحد قابلا للشي وفاعلا لاخر بل نفي
القبولين ايضا مع ان الشارح سيصرح في مباحث اثبات الهيولى ان امتناع
اجتماع الفعل والقبول عندهم انما هو بالنسبة الى شي لا بالنسبة الى شيئين
قوله واجيب بان الفاعل وحده الى اخره فيه بحث لانه اذا اراد ان المفعول
اذا كان مما يجب ان يكون له محل قابل كما هو محل النزاع ففاعله قد يكون وحده
في بعض الصور مستقلا موجبا له فهو ممنوع اذ لا بد من القابل وان اراد
ان المفعول اذا لم يكن كذلك ففاعله يجوز ان يكون مستقلا في بعض الصور
بايجابه فهو مسلم لكن لا يلزم من هذا تنافي في محل النزاع اذ لا استقلال
لشي من القابل والفاعل بالايجاب بالنسبة الى المفعول المقبول ومن شرط
التنافي ان يكون حصول المتنافيين بالنسبة الى شي واحد على ان في قوله

ولا يتصور ذلك في القابل شائبة مصادرة لان التصديق بهذا القول يتوقف
على التصديق بان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا والا فقد يكون ذلك
القابل هو الفاعل فيكون القابل موجبا للمقبول وحينئذ فان قلت ايجابه
لشيء من حيث انه قابل من حيث انه فاعل قلت هذا انما يفيد تغاير
مفهوم القابل والفاعل ولا يدل على ان الشيء الواحد لا يكون متصفا بهذين
المفهومين على ما هو المدعى فتامل هذا وقد يدفع جواب الشارح ايضا فان
امكان الوجوب انما هو من جهة القابلية كما صرح به هذا المجيب وامتناع
الوجوب انما هو من جهة القابلية كما صرح به ايضا فامكان الوجوب وامتناعه
ليسا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية والقابلية
ولا محذور في ذلك وستطلع في المقصد السادس على سقوط هذا الكلام
ففي ههنا شيء وهو ان القول بعدم استقلال القابل بناء على ما ذكره في المقصد
الثاني من قوله ثم انه يعلل كل من المخالفين بمحله اما وحده او منضما الى غيره
الى اخره فانه صرح هناك باستقلالية المحل والمحل هو القابل وان حمل قوله
بمحله اما وحده على مجرد الفرض لم يفد فائدة يعتد بها فتامل جوابه قوله
والجواب انه لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط قال الاستاذ هذا الجواب
مدفوع لانه قد سبق ان تعدد العلل لا يصحح اجتماع المتنافيين فلا يعقل ان
يكون شيء واجبا للشيء في نفس الامر وغير واجب له فيها سواء كان من جهتين
او من جهة واحدة نعم يجوز ان تقتضي جهة شيء وجوب شيء اخر له ولا تقتضي الجهة
الاخرى وجوبه له فاما ان تقتضي احدى جهتيه وجوبه له والاخرى
عدم وجوبه له فهو ممتنع قطعا والفرق بين عدم الاقتضاء واقتضاء العدم
بين واقول تصحيح الجواب مبني على ان يراد بالجهتين جهتان قبل الفعل
والقبول يكون احدهما مبدا للفعل والاخرى مبدا للقبول ولهذا رده
الشارح بان الكلام في ان البسيط من جهة واحدة لا يكون قابلا وفاعلا
وعلى ما ذكره تكون الجهة متعددة وح لا يرد ما ذكره الاستاذ فانا
لو فرضنا ان ذات البسيط فاعل للشيء بحسب شروط او الة وقابل له بحسب
ذاته كان نسبة ذلك الشيء بالامكان الى نفس الذات وبالوجوب الى
المجموع ولا محذور فيه غير ما ذكره الشارح وسياتي في مباحث الدور
زيادة توضيح لهذا المقام قوله لا بالامكان الخاص فان كثيرا من المقولات
ما يجب تقابلها ولا يجوز انفكاكها عنه كصورة كل فلك بالنسبة الى هيولاه
وشكل كل فلك له وكحرارة النار ورطوبة الماء قوله واورد عليه انه الى
اخره فيه بحث لانه ان اراد بكون الامكان العام محتملا للامكان الخاص
احتماله له في محل النزاع فهو ممنوع وان اراد به احتماله له في الجملة
فلا يلزم منه تناف كيف ولو لزم التنافي بهذا القدر لزم ان يمتنع اجتماع
مع ما ينافي قسما منه كان لا يجوز ان يجتمع كون الشيء ابيض مع كونه
ماشيا لان كونه ماشيا يحتمل كونه اسود قوله اي لا يتصور ان ينفعل

حركة

حركة لا يكون حركة اخرى اسرع منها هذا العسر وكذا الدليل الذي اقيم على
على هذا المدعى يدل على ان المدعى عدم جواز كون القوة الجسمانية غير متناهية
الشدة في الحركة ولا يدل على نفي جواز عدم التناهي بالشدة بحسب تعدد
اخر وكذا الاحتجاج الذي ذكره على امتناع الانتهاء هي بحسب العدة والمدة
انما هو في خصوصية الحركة قوله واما ان يعتبر لا تناهيه في النقصان
الى اخره حاصله ان يعتبر انتقاص الزمان بالانتقاص لمراتب غير متناهية
وهذا الوجه وان كان راجعا الى عدم التناهي بحسب العدة في مراتب
الانفصال لكنه يعرض باعتباره للقوة التناهي واللاتناهي بحسب
الشدة كذا في حاشية التجريد قوله ظاهر البطلان نقل من كلام الشارح
انه اشارة الى وجه عدم تعرض المص له وفيه تامل لان المص سيجوز
في بحث الخلا كون الزمان في القصر بحيث لا يمكن ان يقع في جزئه حركة
محققة فلا يجري فيه وجه الابطال الذي ذكره الشارح وان كان
الشارح يرد زعم المص هناك فالظاهر ان مراد الشارح بيان ظهور
البطلان عندهم لا على زعم المص فتامل قوله لان كل حركة انما هي على مسافة
منقسمة الى اخره المراد هو الحركة بمعنى القطع واما الحركة بمعنى التوسط
فهي انية ولا يوصف الجسم باعتبار فعلها اياها بالشدة ولا بعدم التناهي فيها
لان الشدة في الحركة باعتبار سرعتها وعدم تناهيها في الشدة باعتبار
انها لا حركة اسرع منها كما اشار اليه الشارح والسرعة والبطو باعتبار قطع
المسافة ولا قطع الا بالحركة بمعنى القطع وايضا عدم التناهي فيها باعتبار
ان الزمان وصل بقيود الانقضاء لات الغير المتناهية الى ما تطبق هذه الحركة
عليها كما عرفت والزمان لا يصل الى الان ابدا عند الفلاسفة ثم ان الحركة بمعنى
القطع وان كان امرا وهميا لكنهم يجرون عليها احكام الموجود بناء على انها
حاصلة من الامر الموجود اعني الحركة بمعنى التوسط كما سياتي فلذلك
اعتبروا هنا للقوة الجسمانية قوله واما اللاتناهي في المدة او العدة
فقد جوزه المتكلمون الاشاعرة القائلون باستناد جميع الممكنات الى الله
تعالى ابتداء لا يثبتون للقوى الجسمانية تاثيرا كما سياتي في الجواب فكان
المراد بالمتكلمين المجوزين لعدم تناهي تاثير القوى الجسمانية في المدة
والعدة بناء على ان تنعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار دائمان هو المعتزلة
ويحتمل ان يكون اطلاق التاثير على سبيل المجاز فان الاشاعرة قد يطلقون
المؤثر والعلة على غيره تعالى مجازا بحسب الترتب الظاهري اي على سبيل
جري العادة فحاصل النزاع انا نجوز عدم تناهي الترتب الظاهري بين
القوى الجسمانية في الاثار بناء على ان المؤثر هو الله تعالى والفلاسفة
لا يجوزونه لان المؤثر عندهم هو القوى والقول بان المراد التاثير ولو
بطريق الكسب والمباشرة ابعد قوله نصف قوة الضعف اي نصف الضعف
لا نصف الجسم كما يتبادر الى الوهم قوله وذلك غير مسلم عندنا يعني الاشاعرة

واما المعتزلة الموافقون للحكما في اثبات القوى الطبيعة وتاثيرها حقيقة فهم
لا يذكرون هذا المنع ويقتصرون على ما بعده من المنوع **قوله** قلت معنى كلامهم
انها موثرة الى اخره حاصل الجواب انهم يدعون وجوب تناهي التاثير الظاهري
والترتب المحسوس الذي بين القوى الجسمانية والاثار وذلك لا يثبت عليه
على تقدير انتفا اصل التاثير **قوله** فاذا قسم ذلك الجسم منصفين انعدمت
تلك القوة بالكلية وذلك لفرط صغر المحل ثم هذا المنع في القوة الطبيعية واما
في القوة القسرية فيقال ان المحرك اذا حرك جسما بالقسر لا يلزم ان يقدر
على تحريك صفه بنصف حركة النصف بل وعلى تحريك ما اصلا هذا توجيه
ما ذكره وفيه بحث اذ لا حاجة لهم في اجرا البرهان الى اعتبار تقسيم ذلك
الجسم لجواز ان يجري في مثل ذلك المحل الصغير بطريق التضعيف بان يقال
اذا فرضنا جسما اخر يكون مقداره ضعف مقدار هذا الجسم الذي اثبتنا له
قوة موثرة غير متناهية تكون قوته ضعف قوته ولا شك في وجود جسم
تكون قوته ضعف قوة هذا الجسم ثم يساق الكلام الى الاخر على انه يكفي وجود
جسم تكون قوته ازيد من قوة الجسم الاول بقدر متناه ولا حاجة لهم الى اثبات
قوة تكون ضعف القوة الجسم الاول نعم ظاهر ما ذكره من ان القوة تنقسم
بانقسام المحل يشعر بان الاستدلال بطريق التقسيم لكن الكلام في الاحتياج
اليه هذا في القوة الطبيعية واما في القوة القسرية فيقال يكفي في قدرة ذلك
القاسر على تحريك نصف ذلك الجسم ولا حاجة الى اثبات قدرته على تحريك
ضعف فان تحريك الكل اذا كان غير متناه يكون تحريك النصف ايضا غير
متناه مع انه ازيد من تحريك الكل الذي هو الضعف ضرورة قلة المعاوق
فيه مع اتحاد القاسر فيقع الزيادة في الجهة التي هو فيها غير متناه لاتحاد
مبدا الحركتين بالعرض فيلزم الانقطاع كما ذكره في الشرح **قوله** فان
عشرة اذا اقلوا الى اخره هنا بطريق التمثيل والتوضيح للمنع السابق ولا
فلقايل ان يقول كلامنا في التحريك الطبيعي الذي لا معاوقة فيه وانوا جد
من العشرة في الصورة المذكورة انما لا يقوى على اقلال ذلك الحجر بسبب
المعاوقة التي لا بقا ومها قوة الواحد فالقياس مع الفارق على ان
اللازم من كون نسبة القوتين في التحريك الطبيعي على نسبة المحلين
وتحريك المحلين جميعها لزوم تحريك واحد من العشرة عشر ذلك الحجر لا كله
اللهم الا ان يقال فرض تحريك نصف قوة الكل نصف الكل باعتبار انها
انما حلت فيه والا فلا فرق بين النصف والكل في قبول اصل الحركة بذلك
القدر من القوة ولذا اعتبر في التمثيل انتفا قدرة الواحد على تحريك كل الحجر
في عشر تلك المسافة فتامل بين الكلام في جواز وجود القوة بدون
تاثيرها وان كان ضعفا **قوله** فلا يكون انقسامها على حسب انقسام الجسم
كون تفاوت القوتين على حسب تفاوت المحلين وان فرض فيها حركة الا ان
الظاهر انه يكفي في الاستدلال كون نسبة نصف القوة التي كلها في العلة

بقدر

بقدر متناه وان لم يكن بالنصفية بينهما **قوله** المقابل للتحريك القسري احتراز
عن المقابل للتحريك الارادي اذ الكلام فيه بخصوصه **قوله** مع ان اكثر تلك
النفوس هي الحيوانية كذا سمع منه **قوله** فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف
لان قوة الكل وان فرض ضعف قوة النصف لكن مفارق الكل اكثر من نصف
مفارق النصف **قوله** وقد يعد هذا المنع مكابرة ولقايل ان يمنع هذا ويقول
لم لا يجوز ان تكون القوة الجسمانية ازلية لا يكون لحركتها مبدا ويكون التفاوت
من الحركتين بالزيادة والنقصان في الجانب المتناهي وان اعتبروا تطبيق
الحركتين من الجانب المتناهي ليظهر التفاوت من الجانب الاخر ويلزم الخلف
لزمهم تناهي الحوادث بالتطبيق ايضا فاما اذا طبقنا دورات الفلك الاعظم
على ادوار فلك الثوابت من جانب الحال ظهر التفاوت في الجانب الماضي
مع انها غير متناهيين في الماضي عندهم **قوله** ثم انه اي هذا الدليل منقوض
الى اخره ان حمل النقض على المصطلح الظاهر وهو جريان الدليل مع تخلف
الحكم ورد عليه ان النقض انما تم اذا انقسم القوى الجسمية الفلكية بحسب
الادراك ايضا بان يكون جزء الافلاك الذي هو شرط الحركة الجزئية لجز القوة
ويكفي جز الادراك في صدور جز الحركة والكل عندهم في حيز المنع فالظاهر
انه محمول على المعنى اللغوي مع بعده بان يراد ان هذا الدليل لا يتم لا لازمه كما هو
كلي وهذا الدليل لا يفيده كيف والحركات الجزئية الفلكية مع انها اثار قواها
المنطبعة اجرامها غير متناهية عندكم **قوله** لا على انها واسطة في صدور
تلك الاثار فانه لو ثبت انقسام القوى الجسمية الفلكية حسب انقسام المحل
بالنظر الى الادراك كما في صورته لم يلزم ان يكون تحريك النصف الصادر
من الجوهر المفارق بواسطة نصف القوة نصف تحريك الكل الصادر منه بواسطة
تلك القوة انما يلزم لو وجد التفاوت بالنصفية في مبدا التحريك نفسه
وبهذا امكن ان يمنع الملازمة التي ذكرها في الرد الاول كما لا يخفى واعلم
ان هذا الجواب المذكور انما تم على مذهب متاخري الفلاسفة من اثبات
نفس مجردة للفلك سوى النفس المنطبعة في جرمه واما على ظاهر مذهب
المشائين من انه ليس للفلك نفس غير النفس المنطبعة فلا **قوله** لانها
المباشرة لتلك التحريكات عندهم المختار على تقدير ثبوت النفس الناطقة
للفلك ان المدرك للكليات والجزئيات جميعا تلك النفس وان كان صور
الجزئيات مرتسمة في النفس الجسمانية فهي اله للنفس الناطقة في ادراك
الجزئيات كالخيال بالنسبة الى نفسنا الناطقة الا ان الخيال غير سار في
البدن وهي سارية في جميع جرم الفلك فالقول بان المباشر للتحريكات
الجزئية اذا كانت واسطة هي النفوس المنطبعة غير ظاهر وانما يظهر على
ما ذكره الامام الرازي وانكر عليه غيره من ان مبدا الارادة الكلية هذه
النفس المجردة ومبدا الارادة الجزئية تلك النفس المنطبعة فتامل
قوله لان العلة متقدمة على المعلول المراد بها العلة الفاعلية سواء كانت

علة تامة ايضا كما في البسايط امرلا واما العلة التامة للمركبات فقد عرفت
انها لا تتقدم على المعلول اصلا ثم لا يعقل كون كل من مركبين علة تامة
للاخرى فلا حاجة الى نفيه **قوله** قال فالاولى ان يقال ذكره في بعد التنزل
بداهة المدعى كما عرف العلم بعد التنزل عن كونه ضروريا والحمل على التنبيه
يمنعه السياق **قوله** والاقوى في الاستدلال الى اخره فيه بحث لان هذا
الاستدلال انما ينفي كون كل من الشيئين علة مستلزمة للاخر والمدعى اعم
من ذلك وهو عدم جواز كون كل واحد منهما علة للاخر سوا استلزمه او لا تمما
في كون كل منهما فاعلا للاخر مع توقفه على شرط ايضا فالدليل قاصر عن
المدعى اللهم الا ان يحمل على نسبة المفتقر الى المفتقر اليه يتعين ان تكون
بالامكان الخاص ونسبة المفتقر اليه الى المفتقر يحتمل الوجوب على قياس
ما سلف لكن في المقصد الرابع ظاهر تقريره يأباه مع انه غير تام في نفسه
كما حققناه هناك **قوله** لان العلة المعينة تستلزم معلولا معينا قالوا السبب
في ذلك ان العلة التامة بكون بخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص والمعلول
المخصوص يستدعي لامكانه علة ما فالعلة مستندة الى خصوصية الذات
التي لا ينفك اقتضاؤها الا لشي مخصوص والمعلولية مستندة الى خصوصية
امكان ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة ومن
ههنا زعم الفلاسفة ان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بالمعلول المعين دون
العكس وان كان محل بحث واشكال بنا على ان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب
الوجود العيني لا الظلي حتى يستلزم علمها علمه فتامل **قوله** يكفيه التغاير
الاعتباري والتغاير الاعتباري موجود فيما نحن فيه باعتبار كونه موقوفا
عليه ثم هذا التغاير الاعتباري لا ينافي الدور ولا اتحاد الجهة بحسب الذات
واصل التوقف فان قلت التغاير الاعتباري لا يكفي في تحقق نسبة الافتقار
قلت انما لا يكفي لاستلزام الافتقار التقدم الذي لا يتصور بين الشي ونفسه
فلو صير اليه ههنا لعاد الاعتراض المورد على الدليل الاول وهو الذي فر منه
هذا المستدل **قوله** لانا نقول لا دور الا مع اتحاد الجهة قيل هذا ليس بشي
لان الدور هو ان يكون الشي مفتقرا او مفتقرا اليه من جهة واحدة ولا يقدح
في ذلك ان يترتب على كونه صفة لذلك الشي وعلى كونه مفتقرا صفة
اخرى مغايرة للاولى كما في بحث بصدده فان منشا احدى النسبتين هو كونه
مفتقرا ومنشا الاخرى هو كونه مفتقرا اليه وجوابه ان الشارح حمل كلام
المجيب على اعتبار الجهتين بحسب اصل التوقف بان يكونا موقوفا على ب
في وجوده وب موقوفا عليه في بقائه مثلا ولهذا رده بانتفاء الدور
ثم كيف ولو لم يحمل عليه بل على ما ذكره هذا القائل لم يستقم التجويز
المذكور اصلا فان التوقف اذا كان من جهة واحدة ومنشا من هذه
الجهة المفتقر به والمفتقر وصار كل منهما منشا لنسبة مخالفة للاخرى
كانت تلك الجهة منشا لهاتين بالحقيقة المفهوم فانه اللازم للشي لازم

لذلك

لذلك الشي وتوسط صفة المفتقر والمفتقر به لا يجوز اجتماع هاتين النسبتين
المتناقضتين وهذا ظاهر لمن له ادنى تامل **قوله** ولك ان تحمله على المعنى الاول
الذي هو الصحيح وبه الفساد الذي اشار اليه في الثاني هو ان العلة المعينة
تستلزم المعلول المعين كما سبق فلا يصح قوله بخلاف العلة اذ لا يجب لها من
حيث هي ان يكون لها معلول **قوله** لانهما اعتباريان الامور الاعتبارية
ليس لها امكان ذاتي بالنسبة الى الوجود والعدم وان كان لها امكان بالنسبة
الى اتصاف فرامرها فظهر الفرق بينهما وبين الممكن المعدوم فلا يرد ان الممكن
المعدوم متصف بالافتقار الى مرجح جانب العدم نعم ثبوت الافتقار للمضايف
باعتبار امكان اتصاف الموضوع بهما يكفي في الايراد فالوجه هو الجواب
الثاني **قوله** ومع ما سبق من جواب شبهة الامام انما بين الموصول بقوله
من جواب الى اخره رد الزعم من زعم ان المراد بما سبق كون النسبة الواحدة
ممكنة وواجبة بجهتين اذ الدور لا يتحقق الا باتحاد الجهة **قوله** الذي هو
مبنى الدليل المرضي عنده المراد بالدليل المرضي هو الدليل الاول لا الدليل
الذي عنونه بالامرين لان السياق لا يأبى ويمكن ان يكون جهة كون الدليل
الثاني اقوى من الاول ورود هذا الاعتراض عليه **قوله** العلة المؤثرة
يجب ان تكون موجودة لا شك ان مقدمة ابطال وجوب وجود العلة في
جميع زمان المعلول لا في ابتدا وجوده فقط والا لا يلزم اجتماع العلل
باسرها في الوجود وابطال التسلسل مبني عليه كما سياتي لكن ظاهر قوله
في الدليل فيكون عند وجود العلة لا معلول وكذا سياق اعتراضه يشعر
بان المراد وجوب اجتماعهما مع المعلول ولو في بعض ازمانه فينبغي ان يقال
لما ثبت وجوب مقارنة الوجود للايجاد وقد سبق ان المعلول محتاج
الى العلة في بقايه كما هو محتاج اليها في ابتدا وجوده ثبت وجوب مقارنة
وجودها لوجود المعلول في جميع ازمانه ويتم المطلوب **قوله** ويتسلسل
الايجابات الى غير النهاية وهذا التسلسل باطل بدليل لا يتوقف على تلك
المقدمة وهو برهان التطبيق اذ كون السلسلة الغير المتناهية محصورة
بين حاصرين فلا يلزم المصادرة كما ظن ويندفع الاعتراض بانه تسلسل
في الامور الاعتبارية مع انه في جانب المعلول وهو ملتزم **قوله** لانه يستدعي
موجبا الى اخره قيل عليه الايجاب امر متحقق في محله فلا بد له من علة الاتصاف
وتحقق ايجاب اخر ويلزم التسلسل البتة **قوله** سوا كان مغايرا للحصول
المعلول او لم يكن فان قلت لزوم الايجاب على تقدير مغايرة الايجاب لحصول
المعلول فعلى تقدير عدم المغايرة كيف يتصور الايجاب قلت على تقدير
عينية الحصول يعتبر الايجاب بالنسبة الى الوجوب اللاحق ونحوه لا بالنسبة
الى نفس الحصول **قوله** احدهما لازما لانتفا يعني احدهما المعين وحق
الترديد لزوم انتفا احد الامرين لا على التعيين في اول الوهلة **قوله**
اي لا تمايز بينهما الى اخره لم يذكر الحمل اعيان المتن لدعوى اتحاد الوجود

التسلسل؟

والايجاد لظهوره وقد اشار اليه بقوله لما عرفت من ان حصول وجوده
منها هو عين ايجادها اياه او معها بحيث لا يتصور الى اخره الاحتمال الاول
ثم دعوى الاتحاد ههنا لا ينافي ما سبق من ان الاتحاد غير حصول المعلول
البتة للفرق بين وجود المعلول في نفسه ووجوده من العلة فالاول هو
المحكوم عليه بالمغايرة اولا والثاني هو المحكوم عليه بالايجاد كذا قيل **قوله**
وليس ذلك الجميع الموجود بواجب اذ لو كان المقصود من ابطال التسلسل اثبات
الواجب لم يحتج الى هذه المقدمة كما لا يخفى **قوله** والا لتوارد موجدان
على معلول واحد شخصي هذا التقدير انما يجري على تقدير استقلال كل واحد
من الاحاد بالتاثير فيما بعده ولا يجري فيما اذا كان كل واحد منها جزء مؤثر
لا الى نهاية وان امكن ان يبطل هذا ايضا بان جميع الاحاد على هذا التقدير
ايضا محتاج الى علة مستقلة بالتاثير خارجة عن الجميع اذ لو كان مركبا
من الخارج وبعض الاجزاء وقد تقرر ان العلة المستقلة المؤثرة في مركب
علة لذلك لكل جزء فكان ذلك الجزء مؤثرا في نفسه فيتقدم على نفسه واذا
كانت خارجة عن الجميع بتمامها ومؤثرا مستقلا في بعض الاحاد لم يستند ذلك
البعض الى بعض اجزاء اصلا والا لم يكن الخارج مؤثرا مستقلا فيه هذا خلف هذا
اذا اعتبر كل من الاحاد جزء مؤثرا فيما بعده او شرطا واجبا وجوده في جميع
ازمان وجوده واما اذا اعتبر البعض معدا للبعض لا الى نهاية فهو غير
باطل ببرهان التطبيق عندنا **قوله** وحينئذ نقول جميع تلك العلل الى اخره
فيه بحث لان المعترض صرح مرارا ان مراده بالنفس ما هو غير خارج
فيظهر من تكرير التفسير ان مراده بالنفس ليس حقيقتها بل ما هو الداخل
فيها ومراده بكل واحد من الاشياء في قوله اعني ان يعلل كل واحد من اشياء
المجموعات الواقعة في السلسلة من تمامها وما نقص منه بواحد والاثنين
او بثلاثة الى غير ذلك لكل ذلك يدل على هذا انه جعل العلل الجملة المعتبرة
بدون الهيئة وعلتها علل الافراد وكذا المراد بما قبله فانه ايضا المجموعات
بخلاف قوله اولا الثاني علية للاول والثالث للثاني فان مراده بالاول
والثاني والثالث وغيرها الاحاد لا المجموعات فهذا الاعتراض في التحقيق
هو الاعتراض الذي نقله الشارح في اخر البحث بقوله وبهذا تبين بطلان
ما قيل الى اخره وحينئذ يندفع عنه جواب الشارح قطعا اذ قد علم ان مختاره
في التحقيق هو الشق الثاني اعني كون علة السلسلة جزء منه والشارح
يتكلم على اختيار الشق الاول فهو ايراد على ظاهر عبارته على ان في تقريره
ترديدا قبيحا لان لما حكم اولا بان علة مجموع السلسلة علل الاحاد التي
كل واحدة منها داخلة في السلسلة تعين عدم الخروج فالترديد الذي ذكره
مثل ان يقال هذه الجملة من اجزاء الشيء اما خارجة عنه او خارجة ولا خفاء
في قبحه وقد بينا فيه ايضا بان هذا الذي ذكره مبني على توهم ان السلسلة
موجود اخر ممكن محتاج الى علة اخرى هي جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس

غير م

هناك

هناك الا ممكنات قد احتاج كل منها الى علة وما يقال ان وجودات الاحاد غير
وجود كل منها كلام خال عن التحصيل وفيه بحث ظاهر وههنا مناقشة على
الحكماء لا بد ان ينبه عليها وهي ان مجموع السلسلة اذا كان مغايرا لكل واحد
من احادها ومحتاجا الى علة غير علة كل واحد من الاحاد ورد عليهم الاعتراض
في السلسلة المتناهية كسلسلة العقول العشرة مثلا فان علة مجموع هذه
السلسلة لا يجوز ان تكون نفسها ولا داخلة فيها وهو ظاهر ولا يجوز ان تكون
خارجة عنها والا لكانت واجبة او ممكنة فان كانت واجبة لزم تعدد الواجب
لانهم لا يجوزون صدور اثنين عنه تعالى وقد اسندوا اليه العقل الاول
فعلة المجموع لا بد ان تكون واجبا اخر وان كانت ممكنة لزم توارد العلل والحاصل
ان القول بانتهاء سلسلة العلل الى الواجب ومنع جواز صدور اثنين عن مؤثر
واحد متنافيان وكانا اشرنا في اوائل المقصد الثالث الى ما يمكن ان يدفع
به هذا الاعتراض فليتامل فيه **قوله** على سبيل الدور او لا على سبيل الدور
اذا فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الاحاد بالاحاد على سبيل الدور
كان مغايرا لما نحن فيه ولا ضير لان مقصوده بيان ان مطلق تعليل
المجموع بالمجموع محال بداهة سواء كان فيه تعليل الاحاد بالاحاد لا على سبيل
الدور كما فيما نحن في صدده او على سبيل الدور كما في صورة اخرى وقد يقال
معنى كلامه انا قلنا اولا ان في تعليل المجموع الاحاد بالاحاد تعليل المجموع
بالمجموع وهذا باطل بداهة سواء قلنا ان في تعليل المجموع بالمجموع تعليل
الاحاد بالاحاد فانه لا يضر ذلك القول بالجزم بان تعليل المجموع بالمجموع
باطل وهو الغرض على سبيل الدور او لم يقل بان فيه ذلك فانه ايضا لا يضر
وهو الغرض لا على سبيل الدور **قوله** والجواب ان الكلام في العلة الموجدة
المستقلة الى اخره يرد على هذا الجواب انه لا يلزم ان يكون موجد الكل بنفسه
موجدا لكل جزء منه بنفسه بل يجوز ان يكون موجدا له بما هو داخل فيهما
للقطع بانا اذا اوجدنا ج ر ب اذا اوجد دكان مجموع ا ب علة مستقلة
لمجموع ج د مع استناد الاجزاء الى الاجزاء وما يقال كل جزء يفرض علة للسلسلة
فعلته اولى منه بالعلية لها فيلزم ترجيح المرجوح مدفوع بان ما قبل
المعلول الاخير الذي ليس علة لشيء من احاد السلسلة اولى بالعلية للسلسلة
من سائر الاجزاء لاستقلاله بايجادها من غير احتياج الى معاون بخلاف غيره
من الاجزاء فانه يحتاج الى معاون في الايجاد وهو العلة القريبة واما
المعلول الاخير فليس بمعاون في ايجاد السلسلة اذ ليس علة لشيء اصلا
قوله وبهذا يتبين بطلان ما قيل الى اخره قد عرفت مما وجدنا في الحاشية
السابقة اندفاع هذا الكلام فان قلت المراد بالعلة في تقرير الدليل
هو الفاعل المستقل على معنى ان لا يستند شيء من اجزاء السلسلة الا اليه او الى
ما صدر عنه وما قبل المعلول الاخير لا الى نهاية ليس فاعلا مستقلا بهذا المعنى
وهو ظاهر وايضا ما قبل المعلول الاخير لم يجب به جملة السلسلة بل وجب

به المعلول الاخير ووجب بها الجملة لا بالاول وحده والكلام فيما يوجب
الجملة بذاته فاندفع الاعتراض قلت الجواب عن الاول الذي ذكره المص
في الاسباب ان المعلوم لنا هو ان كل ممكن مركب من الممكنات لا بد له من
فاعل مستقل بمعنى انه لا يحتاج المركب الى فاعل خارج عنه وفيما قبل المعلول
الاخير استقلال بهذا المعنى واما الاحتياج الى فاعل مستقل بذلك
والمعنى فلا نسلم ذلك وعن الثاني الذي ذكره الشارح في حواشي التجريد ان
المعلول الاخير مع مجموع ما قبله نفس جملة السلسلة فكيف يتصور وجوب
السلسلة بها وهو تعليل الشيء بنفسه مع انه لو تصور هذا لزم بطلانه
الاستدلال اذ على هذا التقدير لم يحتج السلسلة الى علة خارجة عنها حتى يلزم
انقطاعها ويثبت الواجب كما هو المدعى وليس المقصود من الاعتراض الا هذا
قوله هذا اذا كان التسلسل في جانب العلة اي الفرض بطريق التصاعد
واما فرض الجملة الثانية من قبل المعلول فهو بطريق الانسبية لا الوجوب
لجواز فرض الجملة الثانية اولا وعلى هذا القياس فرض الجملة الثانية مما
بعد العلة في ابطال التسلسل من جانب المعلول **قوله** كانت الناقصة
كالزائدة اي مساوية لها لان الزيادة غير معقولة فكلاهما غير محتملة على ان
انقطاع الزائدة يستلزم التناهي وفيه المطلوب وههنا بحث وهو انه
ان اريد بكون الناقصة كالزائدة التساوي بمعنى توافي حدي الكميتين
فليس بلازم لاحد من الجملتين من جانب اللاتناهي وان اريد به عدم
تصورهما عن وقوع كل جزء من احدهما بمقابلة جزء من الاخرى فقد لا نسلم استحالته
فان ذلك من عدم اللاتناهي لا من التساوي في المقدار **قوله** كالنفوس
الناطقة المفارقة الفلاسفة قائلون بعدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة
عن الابدان لقولهم بقدم نوع الانسان ويدعون عدم جريان برهان
التطبيق فيها اما لعدم الترتيب بينها او لعدم اجتماعها في الوجود لانه
ان اعتبر اضافتها الى الازمنة حدوثها يتحقق الترتيب ولا يتحقق الاجتماع
في الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة وان لم يعتبر بل اخذ ذواتها لم يكن
مرتبة واما الجواب بانه قد يحدث منها جملة في زمان وقد يخلو زمان عن
حدوث شيء منها فلا يجري التطبيق فيما بين احادها فلا يتم لان لنا ان نطبق
بين النفوس الحادثة في اجزاء الزمان سواء كان الحادث في كل واحد من
تلك الاجزاء واحدا او اكثر فان تناهيها يستلزم تناهي احادها لان الحادث
في كل زمان متناه **قوله** والجواب عن هذا النقض قال الاستاذ المحقق
في الذخر اعلم ان معنى النقض جريان الدليل بجميع مقدماته في شيء مع تخلف
الحكم عنه فجوابه اما بمنع جريان الدليل في صورة النقض لعدم صدق بعض
مقدماته فيها واما بمنع تخلف الحكم عنه فيها فالمحققون قاطبة اجابوا
عن النقض المذكور بمنع جريان الدليل في الاعداد كما فصل في الشرح ونحن
نجيب عنه بمنع تخلف الحكم في صورة النقض اذ الحكم ههنا استحالة وجود امور

غير

غير متناهية والحكم في مراتب الاعداد كذلك لانها وان كانت غير متناهية
لكن لا يمكن وجودها عندنا اذ العدد عند المتكلمين من الامور الاعتبارية
فلا يمكن وجوده في الخارج اصلا وفي الذهن غير متناه مفصلا ولا تسلسل في
وجوده في الذهن كذلك محالا هذا كلامه واقول من جملة وجوه النقض
استلزام تمام الدليل للمحال كما صرح به الشارح في حواشي المطالع والنقض المذكور
ههنا من هذا القبيل اذ حاصله ان الدليل لو تم لدل على تناهي مراتب الاعداد
وان كانت اعتبارية لجريانه فيها مع انها غير متناهية في نفس الامر فالجواب
حينئذ ما ذكره المحققون لا ما ذكره الاستاد فليتامل **قوله** فسقط عنه
النقض وجه سقوط النقض بمراتب الاعداد عندهم ليس عدمية العدد فانه
موجود عندهم بل عدم الترتب بناء على ما هو المختار عندهم من ان كل عدد
مركب من الوحدات لا الاعداد التي تحته كما سيأتي وبهذا يظهر ان النقض
على من قال من الحكماء بجزئية بعض الاعداد من البعض وعدم تناهي النفوس
الناطقة مثلا وارد قطعا الا ان يقولوا بعدمية الوحدة **قوله** اذ ليست
مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا فيه بحث لان الحوادث المتعاقبة
وان لم تجتمع في الوجود الخارجي لكنها مجتمعة في الوجود الظلي عندهم لكونها
ثابتة في علم الملأ الاعلى لانهم قائلون بان علوم العقول والنفوس بحصول
صور الاشياء فيها بل علم المبدأ الاول ايضا عند الشيخ ابي علي كذلك وهذا
الاجتماع كاف في جريان برهان التطبيق وانتقاض دليلهم على اصولهم لان علم
المبادي العالية بالاشياء عندهم انما هو بسبب العلم بعللها كما صرح به الرازي
في النمط السابع من المحاكمات وكل حادث جزء من علة حادث اخر فكذا علم
كل واحد من الحوادث جزء من علة علم الاخر فيحصل الترتب الطبيعي بحسب
الوجود الظلي وان فرض عدم كفايته علمها للحوادث باوقاتها الواقعة
هي فيها في الترتيب بحسب الاوقات اللهم الا ان يقال عبارة الرازي هكذا
ثبت ان ذات المبدأ الاول علة لمعلوله وثبت ان العلم بالعلة علة للعلم
بالمعلول فيجوز ان يكون اطلاق العلة على العلم بالعلة بطريق المشاكلة
ومراده الاستلزام فانهم صرحوا بان العلم التام بالعلل يستلزم العلم
بالمعلول لان العلم التام لها هو ان يعلم ذاتها مع ما لها من الصفات التي من
جملتها العلية والعلم بالعلية لا يمكن بدون العلم بالمعلول واما القول بان
العلم بالمعلول الاول علة للعلم الثاني فبعيد جدا كيف والعلم بالعلية يتوقف
على العلم بالمعلول ضرورة توقف معرفة المضاف على معرفة المضاف فكيف
يمتنع ان يكون موجبا وعلة له **قوله** وكذا لا يتم التطبيق لو كانت
الاحاد موجودة معا ولم يكن بينهما ترتيب بوجه ما الى اخره فيه بحث اما اولا
فلان وقوع كل واحد من احاد الجملة الناقصة بازاء واحد من احاد الجملة التامة
اذا كانت الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة وان لم يكن بين احادهما
ترتب والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولا يحتاج ذلك الفرض

الى ملاحظة احدهما مفصلة بل يكفى فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها اجمالا
فالترتيب مما لا يحتاج اليه فى اجرا البرهان واما ثانيا فلان عقولنا وان كانت
لا تقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة الا ان القوى العالية وافية
بملاحظتها وتطبيقها فيرد الاشكال واما ثالثا فلان الجملتين ان لزم كونهما
متحققتين فى نفس الامر بحيث يحصل التطبيق بينهما فيها لم يتم الدليل لانه لا يلزم
استحالة وجود سلسلة واحدة غير متناهية اذ ليس هناك جملتان متحققتان ن
فى نفس الامر متطابقتان لتوقف ذلك على تباين الجملتين وانفصالهما والجزء
مع الكل ليس كذلك وحديث الحبلين والرمل الذى اورده للتوضيح ضايع
اذ لا مناسبة له لما نحن بصدده وان كفى كون الجملتين والتطبيق بينهما
فرضيات محضة فالدليل جار فى غير المركب بل فى مراتب الاعداد ايضا وهذا
الثالث وارد على المتكلمين ايضا فى مراتب الاعداد **قوله** ما بين هذا المعلول
المعين وكل علة متناه لا يخلو عن مسامحة اذ لا شى بين المعلول والعلة القريبة
حتى يحكم بانه متناه **قوله** والمراد ان المجموع لو زاد الى اخره يعنى لا بد انه
يزيد مجموع المسافة بالفعل على فرسخ بجز واحد فان التصوير المذكور لا يفيد
ذلك ان عدم زيادة ما بين على الفرسخ بجزء واحد فان التصوير المذكور
لا يفيد ذلك اذ غاية ذلك ان عدم زيادة ما بين على الفرسخ يجامع كونه
نصف فرسخ فلا يلزم حينئذ زيادة المجموع بالفعل على الفرسخ بل على نصف
فرسخ وانما اللازم من المقدمات المذكورة انه لو زاد المجموع عليه لم يزد
الا بجز واحد وظاهر والبداشا ربقوله وذلك الى قوله وفرض ايضا ان هذام
المسافة ساوت الفرسخ بما يلى الجزء الاخير **قوله** واعترض من احتج به
لانه حدسى قبل هذا الدليل يمكن اجراوه فى النفوس باعتبار ترتبها بحسب
اضافتها الى ازمنة حدوثها مع انها غير متناهية عند الفلاسفة فالدليل
منقوض بها والجواب المنع اذ لا يصح ان يقال ما بين النفوس الحادثة
فى هذا الزمان وبين النفوس الحادثة فى اى زمان فرض متناه لانهما
محصورة بين حاصرين لان الزمانين ليسا بحاصرين وكذا النفوس الحادثة
فيهما كما لا يخفى **قوله** الرفع لو تسلسل العلل هذا الدليل لا يجرى فيما
اذا كان عدم التناهى من الجانبين اى العلة والمعلول بخلاف الادلة السابقة
قوله يتوقف عليه تاثير المؤثر اى المؤثر الحقيقى وهو نفس الفاعل كالنجار
واما اذا اعتبر الفاعل المستقل فالشرط جزء منه كما سبق **قوله** لما عرفت
من ان العدم لا مدخل له قد رده الشارح فيما سبق فلذا سكت ههنا **قوله**
الاول فى تعريفهما عد التعريف من المسايل باعتبار انه مشتمل للحكم الضمنى
قوله اى ثبت الامر الذى الى اخره وجه التفسير ان ظاهر قوله وجد فوجد
لا يصح ههنا لان الكلام فى علة الحال ولا وجود للحال فنبه على ان المراد
بالوجود الثبوت الاعم منه على اصطلاحهم **قوله** يوافقونهم فى هذا
اى فى اسنا دجميع الموجودات الى الله سبحانه وتعالى واثبات العلية للاحوال

لاينافيه

لاينافيه لان الاحوال ليست بموجودة **قوله** لكان المعدوم الممتنع مثلا الى اخره
انما قال مثلا لان المعدوم الممكن ايضا ليس ثابتا عند القاضى فلا يلزم ايضا
الحكم الثبوتى اعنى الثابت فى الخارج وهو المحال **قوله** اما الاول فلان المعلول
ايضا اجيب عنه بان تعريف العلة الاصطلاحية مما علم عرفا انه معلول
ليس من الدور فى شى فيكون هذا تعريفا رسميا للعلة **قوله** فلا يصح اعتبار
التعقيب لان المراد به التعقيب الزمانى لا الذاتى بقرينة ذكر الانفصال **قوله**
لزم منه ان يقوم العلم الظاهر ان هذا اللازم ملتزم عند المعرف بنا على
مذهب البعض من ان العلة متقدمة على المعلول زمانا وان الاتحاد فى وقت
بعينه وجود المعلول من غير انفصال فيجوز قيام العلم بمحل كان هو عنه
عالم فى ذلك الان بل عقيبه من غير انفصال لكن لما كان هذا المذهب
مصادما للضرورة العقلية كما سبق مفصلا لم يلتفت اليه واورد هذا
اللازم ردا عليه **قوله** وايضا اعتبار عدم المانع هذا الاعتبار مستفاد
من قوله اذا لم يمنع مانع وهذا القيد وان لم يذكر فى كلام المص انه مذكور
فى اصل التعريف الذى اورده ذلك المعرف ولهذا الحقه الشارح بالتعريف
ثم رده وقد يجاب عن هذا الرد بانه انما يرد لو كان التعريف ذلك البعض
لعلة الحال بخصوصها كما كان تعريف القاضى لها ولذا ذكر بلفظ الصفة
واما اذا كان غرضه تعريف مطلق العلة على ما ملوظا هر الحد حيث ذكر
لفظ يعم الجميع فلا يتجه عليه ذلك فان اعتبار عدم المانع فى مطلق العلة
باحد قسميها ليس بمحذور وانما المحذور اعتباره فى علة الحال بخصوصها
وكذا الحال فى اعتبار الشرط **قوله** وسيأتى ان ايجاب العلة الى اخره معنى
لو اعتبر عدم المانع فى تعريف علة الحال كاشفا عن شرط وجودى ورد الاعتراض
ايضا **قوله** وفيه ايضا فساد اخر الى اخره فيل هذا من المسامحات التى
لا تلتبس المقصود والمراد ما يصح القول لا نفس القول **قوله** تخرج الصفة
القديمة هذا انما يرد اذا كان التعريف لمثبتى الاحوال من اصحابنا واما اذا كان
لجمهور المعتزلة فلا يرد عليهم خروج الصفة القديمة لانهم لا يقولون بوجودها
ولا بتعليل الاحوال القديمة بها بل هم قائلون بان الله تعالى عالمية واجبة
بلا علم تعلل هى به وكذا البواقى **قوله** اوما كان من الاحكام متغيرا بالعلة قيل
الانسب ان يقال متغيرا بشى او امر بترك التصريح بالعلة لان هذا التعريف
ماخوذ من تعريف العلة التى لم يصرح فيه بالمعلول وكذا لم يتعرض هنا كى يلزم
الدور **قوله** اى لا تكون العلة خارجة عن المحل الذى اوجبت له الحكم انما قيد
كلام المص بهذا لان المتبادر منه ان يكون للعلة محل ثابتة ويكون الخلاف فى ان
حكمها هل يتعدى محلها ام لا فلا يصح قوله وانكره البصريون من المعتزلة لان الارادة
التى هى العلة ليست فى محل عندهم واما على تفسيره فيصح ذلك القول لان الارادة
خارجة عن المحل الذى اوجبت له الحكم ثم ان ما ذكره الشارح تحرير لمحل النزاع بعبارة
ظاهرة فى المراد ولو اردنا تطبيق كلام المص عليه قلنا القول بعدم تعدى

حكم العلة عن محلها يتضمن بظاهره شيئين وجوب المحل وعدم التعدي فانكار
هذا المجموع اما بانكار الامر الاول وهو قول البصريين واما بانكار الثاني
وهو قول الاستاذ وساير المعتزلة فان قلت التفسير المذكور لا يصح اذ يستلزم
ان لا يتحقق الخلاف بين الاصحاب والمعتزلة في توابع الحياة لانها توجب
للمجموع حكما اذا قامت بجزء منه ولا شك ان العلة ليست بخارجة عن محل
الحكم هو المجموع بل متحققة فيه قلت المراد بالخروج عدم القيام فتحقق في
الصورة المذكورة ايضا لان العلم مثلا ليس بقايم بالمجموع فلا حاجة الى ما قيل
من ان التفسير المذكور وان لم يصر بالقياس الى المجموع لكن يجري بالقياس
الى الجزء الاخر الذي يثبت له الحكم ايضا فان العلة القايمة بهذا الجزء
خارجة عن ذلك الجزء الذي اوجبت له الحكم على ان هذا انما يتم اذا ثبت
قولهم بثبوت الحكم للكل حين عند قيام علته بجزء مخصوص كما قالوا بثبوت المجموع ه
قوله وانما انكره اي الاستاذ قيل ارجاع الضمير المستتر الى الاستاذ بخصوصه
لا يلايمه السياق لان المراد بالاصحاب هو الاشاعرة على ما هو الظاهر
وقوله تفريعا على القول بالحال قيد للكل اعني قول اكثر الاصحاب لما ذكروا انكار
الاستاذ له فالوجه ان يرجع الضمير الى الاكثر لا الاستاذ على ما وقع في الشرح
وانت خبير بانه اذا رجع الى الاكثر يخرج الاستاذ وقد اعترف بان قوله
تفريعا قيد للكل على انه لا شك ان اكثر الاصحاب يشمل القايلين بالحال منا
كالقاضي وامام الحرمين فلا وجه لارجاع ضمير انكره اليه بطريق الاستخدام
فالاقرب ان يرجع الى المنكر للحال فتامل قوله بارادة حادثة بحدوث
المرادات وحدوث العلة اعني الارادة وان كان يستلزم تجدد المعلول
اعني المريدية الا انها من قبيل الاحوال وسيجي في الالهيات تجويزهم تجدد
الاحوال في ذاته تعالى والتجدد راجع الى التعلقات قوله فالحقها
الحذاق اشارة الى الاستهزاء بهم فان ولبلهم الذي اشار اليه الشارح محل
التعجب والاستهزاء كما لا يخفى على من له ادنى مسكة واقتصر على ذكر التسلسل
في قوله والا لزم التسلسل مع انه يحتمل الدور والتسلسل واشتراط الشيء بنفسه
لانه اخفى فسادا ولان التسلسل قد يراد به عدم تناهي التوقفات سواء
كان في مواد متناهية او غير متناهية فيشمل الدور والتسلسل المتعارف
قوله احتج اصحابنا ذكر الاحتجاج لا يلايم على ما سيجي من ان المدعى ضروري
وان نسبته الى جميع الاحوال سوا ان قلت لم لا يجوز ان يكون الايجاب
في البعض دون البعض لتفاوت القوا بل قلت الكلام في جميع الاشخاص
القابلة لقيام العالمية هذا وقد يمنع استوا النسبة في نفس الامر وعدم العلم
بالرجحان لا يفيد قوله اذ وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته وكونه مرئيا
نبه بالتفسير على ان المصدر مضاف الى المفعول لا ان المضاف محذوف اي لصحة
رؤيته ومعنى العلة ان الوجود موجب لصحة الرؤية ولا ينافي العلية بهذا المعنى
ما سيجي في الالهيات من ان معنى العلة هناك متعلق الرؤية قوله والفعل

ليس

ليس قايما به وقيل عليه عدم قيام الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر مسلم ولا يجدي وعدم
قيام الفعل بمعنى التاثير ممنوع فان قلت ملخص الاعتراض ان علة الحكم الثبوتي
ههنا ليست قايمة بمحل الحكم على معنى وجودها له بناء على ان الفعل بمعنى التاثير
اعتباري محض فالى اخره كان المناسب ان يورد هذا الكلام في المسالة
الثالثة والجواب ان المراد من الفعل هو الفعل الذي اوجده الفاعل كحركة زيد مثلا
وبالفاعلية الصفة الاضافية التي تحصل للفاعل بعد وجود الفعل فهذا الفعل
موثر في كون الفاعل فاعلا على ما سيجي في المقصد الخامس من مباحث القدرة
مع انه ليس قايما بذاته تعالى قوله فلا يوجب لمحله حكما قيل الاولى ان يترك
لفظ لمحله لان ظاهر متمسك الاستاد ان الفعل يوجب عندكم لغير محله حكما
ثبوتيا كما لا يخفى اللهم الا ان يكون مراده ان الفعل لا يوجب لمحله حكما ثبوتيا
فضلا عن ان يفيده لغير محله قوله لان الفاعلية صفة اعتبارية اي غير ثابتة
في الخارج لانها غير موجودة فيه اذ لا نبا في كونها حكما ثبوتيا قوله العلة
وجودية باتفاق تم ظاهر قوله فان الكلام في الحكم الثبوتي والعدم المحض
والنفي الصرف لا يكون موجبا له يدل على ان المراد بالوجودي هو الثابت
لا الموجود ويدل عليه ايضا قوله باتفاق تم لان ابا هاشم يجوز تعليل الحال
بالحال والحال ليس بموجود بل ثابت الا ان الدليل الثاني والثالث يدلان
على وجوب وجود العلة لا بمجرد ثبوتها اللهم الا ان يقال الدال على الوجود
دال على الثبوت والمدعي وجوب تحققه في العلة اتفاقا غاية ما في الباب
ان البعض يقتصر على ادعاء وجوب الثبوت بل ادعى وجوب الوجود ايضا فتامل
قوله وايضا فلا نسلم امتناع اجتماع العدمين الى اخره فيه بحث لان الظاهر ان
كلامهم في العلم والجهل المركب ويجوز اجتماع عدمهما قوله شرطا العلة قيامها
بالمحل الذي يوجب له الحكم ايضا هذا مبني على ما هو المختار ولا ينهض دليلا
على من قال بالتعدي في توابع الحياة كعامة المعتزلة الا ان يحال على المقايسة
ولو ابقى المحل على اطلاقه كما في عبارة المتن لا ينهض دليلا لهم ايضا لكن لا
ينتهض دليلا للبصريين الذين لا يشترطون المحل اصلا قوله فيكون كل وجود
كذلك مبني على ان المتكلمين القايلين باشتراك الوجود وتواطوه يقولون
بتماثل الوجودات وانه حال فليس بوجود قد اشرنا في صدر البحث الى ان
المراد بالوجودي في عنوان البحث الثابت لا الموجود في الخارج والحال ثابت
فلا يتجه المعارضة بالنظر اليه اصلا الا ان يورد على مدعي الوجود ايضا قوله
وقالوا لله عالمية وقادرية بلا علم وقدرة فان قلت المعتزلة قايلون
بالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات لكنهم قالوا بانها عين الذات فلا يلزم
منع الانفكاك من كلامهم قلت يحقق الشارح في الموقف الخامس ان مآل كلامهم
نفي الصفات مع حصول اثارها من الذات فعدم الانفكاك ثابت تحقيقا
فان قلت فهذا انما يظهر ان اللازم لهم هو الامر الثاني لانهم لما لم يقولوا بالصفات
لم يلزمهم تعليل العالمية بغير العلم من الصفات قلت المراد لزوم احد الامرين

بالنظر الى نفس الامر لا الى مذهبهم **قوله** ولا علة مغايرة لا يخفى انه اذا جاز
ثبوت العالمية بلا علم يلزم جواز كون العالمية الثابتة مع وجود العلم غير معللة
به سوا جوز ثبوتها بلا علة قطعا ام لا تامل **قوله** والواجب لا يعلل هذا عند
غير ابي هاشم واتباعه واما هولاء فيقولون الاحوال الاربعة في وجوبها معللة
بحالة خامسة هي الالوهية **قوله** ولا يصدق عكسه الى اخره هذا مستثنى نف
منقطع عما قبله وان لا لكان داخلا في حيز العلم الضروري السابق فيكون قوله
ويعلم بالضرورة ايضا مستدركا **قوله** فان قيل اقتضاء العلم الى اخره هذا
معارضة البداهة بالبداهة او منع لبداهة الحكم السابق **قوله** واثبت
الصعلوكي يرد عليه لزوم حدوث علمه تعالى لدعوى اضطرار العلم فان قال
بقدم العلم والعالمية وحدوث تعلقها لزم استدراك القول بعدم تناهيهما
بل بتعدد كل منهما واما في الشاهد فالعلم متعدد ووجه القول بوحدة العلم
مع تعدد المعلومات في الغائب وتعدده مع تعددها في الشاهد سيجي
في بحث العلم **قوله** كالعالمية بالسواد والعالمية بالعلم بها هذا على مذهب
امام الحرمين حيث قال العلم بالشي يستلزم العلم بالعلم والا لجاز الانفكاك
بين العالميتين مما لا شك فيه والقول بان المراد عالمية الله تعالى فامتناع
الانفكاك ظاهر مردود بانه لا تعدد في عالميته تعالى عند غير القاضي وابي
سهل واطلاق العالميتين باعتبار تعلق العالمية الواحدة بعيد جدا مع ان الظاهر
ان العلم في قوله بالعلم بها منهم مستدرك **قوله** او التركيب لا يخفى ان العلة على
تقدير التركيب مجموع الامرين فليس في هذه الصورة تعليل حكم واحد بعلتين
بل بعلة مركبة والظاهر ان المدعى لزوم بساطة العلة كوحدتها الا ان الكلام
في جعل هذا الشق قسما من التعليل بالعلل المتعددة فكانه اراد بالعلل
ما يشمل الناقصة **قوله** فلا يكونان موجبتين لحكم واحد فيه مبني على ما
هو المختار من ان العلة لا بد من ثبوتها لمحل الحكم وقد مر الكلام فيه **قوله**
فلا اطراد انما اقتصر المص على ما ذكر لزوم عدم الاطراد بناء على ما قاله الشارح
في المسئلة الرابعة من ان عدم الانفكاك يستلزم عدم الاطراد **قوله** قال
الامدي في المختلفات الى اخره هذا جار في الضدين ايضا **قوله** فان قيل
العالمية معللة على سبيل البدل الى اخره اي جاز التعليل بداهة فان العالمية
يجوز عقلا ان يوجد بعلمنا مع قطع النظر عن علم الله تعالى وبالعكس **قوله**
قلنا لا مخالفة بين العلمين يتجه عليه ان علمنا عرض وعلم الله تعالى ليس
بعرض فالاختلاف في الحقيقة ظاهر ولهذا قال الشارح وان سلم الى اخره
قوله لم يكن هناك اختلاف في احكامهما لم لا يجوز ان يكون للاجتماع حكم
خاص من اجزائه فيتعدد الموقوف عليه هنا ايضا ان التوقف ههنا
بالذات على المجموع والتوقف على الاجزاء بالواسطة ولا كذلك الحال في
في المتعدد وايضا المركب ماهية واحدة ولا كذلك المتعدد المذكور
قوله لانه لا يكون موثرا لان الشي الواحد لا يكون قابلا وفاعلا بل

لضرورة ان العالمية لا تعلل بغير العلم وهو ليس محلا لها **قوله** كقيام كل من
اللبنتين الى اخره قد يقال لا دور ههنا اصلا لان توقف كل منهما ليس على
خصوصية الاخرى **قوله** فان العلم من قبيل الذوات ههنا في مقابلة
الاحوال فانها قد تستعمل فيها **قوله** بناء على الحال وكونها زائدة على الذات
مع كونها من صفات النفس كما مر **قوله** ما لا يصح توهم ارتفاعه من الذوات
قد سبق توجيهه في المقصد التاسع من مرصد الوحدة والكثرة فلينظر فيه
قوله اخص وصف النفس الى اخره قد بينا فيما سبق ان المراد وصف
لا اخص منه من جميع اوصاف النفس لتحقق الصفة النفسية في المركبات
التي فصلها يساوي نوعها لكن التماثل بالنوع فيخرج الفصل بقوله التي بها
التماثل وعلى هذا ينبغي ان يجعل صفة النفس اعم من الصفة النفسية حتى لا ينافي
قولهم بعدم جواز اجتماع صفتي النفس ثم ان قادرية الله تعالى وعالميته تعالى
خارجة عن الاقسام الاربعة على تقسيم الجبائي الا ان يدرجهما في الصفة المعنوية
ويقول بتعليلها بالالوهية كما يقول به ابنه ابو هاشم ثم ان الاجناس والفصول
وكذا لوازم الماهية ايضا خارجة على تقسيمه من الاربعة ولا يجدي ان يقال
مذهبه ان الكل مشترك في الذات الحقيقية والتمايز بالاحوال فقط على ما سيجي
في الالهيات لان الكلام في الحيوان والناطق سواء عد جنسا وفصلا
ام لا الا ان يدرجهما في المعنوية ويقول بتعليل الحيوانية والناطقية
بالانسانية ويجعل الانسانية صفة نفسية **قوله** ويشترك فيها الموجود
والمعدوم فان قلت العالمية والقادرية ونحوهما من توابع الحيوة عندهم
فلا يوصف بها المعدوم مع انهم عدوها من الاحوال فكيف يصح الحكم بوجوب
اشتراك المعدوم والموجود في الصفات النفسية قلت هم يجوزون
اتصاف المعدوم بالصفات المذكورة ولا ينافيه عدهم اياها من توابع
الحياة لان المعدوم عندهم متصف بالحياة ولذا عده الرازي جهالة ترتيبية
كما سبق في خاتمة المقصد السادس من ان المعدوم شي ام لا **قوله** وقيل هي الصفة
الجائزة لا يخفى صدق هذا التفسير على القسم الرابع ولو على بعضه الا ان يعتبر
قيد احترز لخروجه او يكتفي بالامتياز بالحسبان **قوله** ولا صفة معنوية
لانها لا تعلل هذا من التعليل يدل على ان مراده ان الحدوث ليس صفة معنوية
بالاتفاق اي على التفسيرين والا فالظاهر انه على التفسير الثاني منهما
اذ الظاهر ان المراد بالصفة الجائزة غير اللازمة في حالتي الوجود والعدم
والحدوث كذلك **قوله** وكالحلول في المحل للاعراض لا يصح الا بالنسبة الى بعض
الاعراض لعدم الحلول في الفناء على ما سيأتي الا عند بعض المعتزلة **قوله**
بلا قصد وارادة فيه ان القصد ممنوع غايته عدم الشعور به **قوله** بشرط
كون الفاعل عالما به والا لمجرد ارادة الفاعل اتقان فعله لا يؤثر فيه **قوله**
مما كان مقدورا ومخترعا للمريد فان قلت ارادتنا ليست مقدورة لنا والا
احتاج حصوله فينا ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى قلت هذا انما يلزم

اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع كما هو مذهب
اهل السنة واما اذا فسرت بالميل التابع للاعتقاد بالنفع او بنفس ذلك الاعتقاد
فيجوز ان يكون مقدورة مخترعة له كما سيجي في بحث الارادة وهو منقوض
بالصفات السلبية وبالاعدام ايضا فاما ان يحال على المقايسة او تفسر الصفات
السلبية بما لا يتنا ولا لاعدام **قوله** اذا قيل بالمغايرة بين الذات والصفات
واما اذا لم يقل بذلك فيخرج بقيد لغيره وهذا انما يصح اذا خص عدم التغاير
بالصفات القديمة كما صرح به البعض والا يخرج جميع الاعراض لانها ليست
عين الذات عند البعض كما سبق تفصيله **قوله** مما لو وجد لقام بالمتحيز
فنقل الاولى ان يقال فما اذا وجد ليفهم امكان الوجود فيخرج الاعدام والسلوب
ولك ان تمنع كون السلوب والاعدام على تقدير وجودها قائمة بالمتحيز لجواز
قيامها بنفسها بنا على ان وجودها محال جاز ان يستلزم محالا اخر نعم لو بدل
لفظ لو باذا لظهر خروجها عن التعريف وشموله للموجود بالفعل **قوله** ورد
عليهم الفنا الى اخره هذا المشهور من مذهب معتزلة البصرة كما سيذكره الشارح
في المقصد السابع وعند بعض المعتزلة الفنا قائم بالفاني **قوله** ان بعض
انواع كلام الله تعالى الى اخره ذهب ابو الهذيل العلاف واصحابه الى ان بعض
كلام الله تعالى في محل وهو قوله كن وبعضه لا في محل كالامر والنهي والخبر
والاستخبار **قوله** ولبعض البصريين منهم ابو الهذيل العلاف كما صرح
به المص في المقصد الرابع وان كان ظاهر السياق ههنا يا باه **قوله** فماهيته
اذا وجدت الى اخره ان ابقي على ظاهره يلزم ان لا يكون الجواهر المتشخصة
جواهر لان يختار الاول ولا يعتبر الكلية الماهية بل يراد بها ما به الشي هو هو
جزئيا كان او كليا او يختار الثاني ويكفي في النسبة بدون المغايرة الاعتبارية
قوله اي قولنا وجد كذا في كذا اشارة الى ان ضمير نطلق راجع الى مطلق
الوجود في كذا لا وجوده المذكور سابقا لان الضمير في وجوده راجع الى
العرض وليست المعاني المختلفة كلها لوجود العرض في المحل كما لا يخفى **قوله**
اذ يصح ان يقال الى اخره هذا لا يفيد التغاير الحقيقي الذي هو المطلوب انما
المفيد له هو قوله ولا يخفى الى اخره فهو دليل مستقل على المطلوب **قوله** واشار
ذا بقولهم اذا وجدت الى اخره فيه بحث لان احد الجوهر لا يقتضي زيادة الجوهر
الخاص على الماهية بل زيادة مطلق الوجود والحكما قائلون بزيادة الوجود
المطلق كما سلف في بحث الوجود فلا يخرج الواجب تعالى عن التعريف بقوله
اذا وجدت اللهم الا ان يقال المتبادر الى الذهن عند اطلاق نسبة الوجود
الى شي هو وجوده الخاص ولو خرج بقوله ماهية بنا على اعتبار الكلية
في الماهية كما اشار اليه في اول الامور العامة واقتضاها زيادة الوجود
الخاص لم يكن بعيدا وقد يقال مبناه عدم صدق هذا التعريف على الواجب
تعالى ان قولنا ماهيته اذا وجدت كانت كذا مشعر بامكان عدم الوجود
فلا يصدق عليه لكن في اعتبار مثل هذا الاشعار في التعريفات بعد **قوله**

من

من الادراكات بالحواس لم يجعل قوله كالعلم مثالا للادراكات على طريق اللف
والنشر لان المشهور استعمال الاحساس في الادراك لا ان الاشبح كالمعلوم **قوله**
وحصرها في عشرة باطل حصرها صاحب الصحائف في الحياة والقدرة والاعتقاد
والظن وكلام النفس والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم ولا يخفى
بطلانه لخروج التعجب والضحك والفرح والغم وامثالها **قوله** المنحصر في اربع
سياتي في بحث الاكوان المناقشة في الحصر بالكون الاول وجوابها على التفصيل
قوله لما وقع الخلاف فيها اي بين كثيرين والا فسيجي ان بعضا من القدما قال
لا وجود للاكوان مع انها محسوسة **قوله** بان يكون في الامكان وجود اعراض
الى اخره بمعنى انها وجدت لكانت عرضا الا انها اعراض في مرتبة الامكان الصرف
لان الوجود ماخوذ في تعريف العرض عند اهل التحقيق **قوله** ومن ان برهان
التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجوده فيه بحث لان الظاهر ان مراد المنكر لامكان
غير المتناهي من الانواع انه لو امكن لم يلزم من وجوده محال واللازم باطل
لانه على تقدير وجوده يجري فيه برهان التطبيق لعدم اشتراط الترتيب فيه
عند المتكلمين كما سبق ويلزم احد المحالين اما مساواة الناقص للزائد او
تناهي ما فرض غير متناه فلا يرد عليه ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه
وجوده لان الكلام على تقدير الوجود واما تجويزهم عدم تناهي الافراد الممكنة
لكل نوع فينبغي ان يحمل على تجويز كل درجة لا الى نهاية وامكان كل درجة
في نفسها لا ينافي استحالة الكل لبطلان التسلسل في الانواع فيا في التوفيق
فتامل **قوله** وليسهل الاستقرا قيل وجه تسهيل الاستقرا هو ان المرسل القسم
الاخير فقط فالاستقرا يختص به فيستقرا هل يوجد منه متعدد ام لا ولا حاجة
الى الاستقرا في الاحكام الباقية لكونها محصلة بالترديد العقلي **قوله** ولا
يزال كذلك ابدا كانه حمل المصنف اعني قوله ان يفرض على الاستمرار والتجدد
الدائمي ثم المراد ان يكون هذا المعنى لازما بحسب كل جزء وقسم فلا يرد النقض
باجزاء العدد الغير المتناهي كعدد النفوس المفارقة عند الفلاسفة مثلا فانه
يقبل القسمة لا الى نهاية لاجزاء والتجزية ولاختصاص الحد بالمتصل وجه اخر
وهو ان يحمل الغرض المذكور في تفسير القسمة على المتبادر وهو المقابل للفعل
فيخرج المنفصل حينئذ لانه منقسم بالفعل البتة ويمكن ان يخرج المتصل
بالقبول ايضا بان يراد به الامكان المقابل للفعل **قوله** نوع اشعار بهذا
القيد الى اخره وجه الاشعار انه اذا لم يعتبر هذا القيد يكون عروض المعنى
المذكور للمقدار بواسطة الكم الذي هو لازم لا لذاته وقيل وجهه ان العارض
للشي لا يتخلف عنه ما دام الذات وقد تقرر عندهم ان بعض المقدار مقدار
البتة فلا يزال المقدار معروضا للحيثية المذكورة ولا يخفى ان الاول احسن
قوله لانها عدمية فيه بحث لان الكلام على مذهب الحكما والوحدة موجودة
عندهم قطعا والا لما وجد الكم المنفصل اعني العدد الذي ليس له جزء سوى
الوحدات واعلم ان شارح المقاصد ذكر في مباحث الكم ان الفلاسفة

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور ...
... عنه ١٢٧٥

لا يجعلون العدد من الموجودات العينية بل من الاعتبارات الذهنية وان خلاف
المتكلمين اياهم راجع الى تفهيم الوجود الذهني وبهذا يتوهم انه فاع البحث لكن
استند لأنهم على وجود العدد يدل على ادعائهم الوجود الخارجي كما سيتضح لك
مما سيجي على ان كلامه يدل على جعلهم العدد الذي هو مجموع الوحدات من الاعراض
وانهم اعتبروا فيها الخارجي فالجمع بين هذه الاقوال وبين الحكم بعدمية الوحدة
هو الذي تشكك فيه العبارات وسيجي لهذا الكلام تتمة ان شاء الله تعالى **قوله**
وعرفوه ايضا بانه هيئة تحصل للجسم الى اخره قال الامام في المباحث المشرقية
زعم بعضهم ان الاين ليس عبارة عن حصول الجسم في مكانه بل عن هيئة
ضم بالنسبة الى المكان وهذا ضعيف لان تلك الهيئة اما ان تكون امرا نسبيا
واما ان لا تكون فان لم تكن امرا نسبيا وقد بينا في حصر عدد المقولات ان
الاعراض التي تكون لنسبة فهي اما كميات او كيفيات فيلزم ان يكون الاين
اما كميا او كيفيا وهو باطل واما ان كان امرا نسبيا فتلك النسبة ليست الى شي
اخر بل هي النسبة الى المكان بالحصول فيه وذلك هو المطلوب وايضا النسبة
الى المكان بالحصول فيه امر معلوم فمن ادعى امرا اخر فلا بد ان يفيد تصوره
فقيام الحجة على ثبوته **قوله** بحيث لا يتغير النسبة بين اجزائه واما كون
الاجزاء التحتانية في القيام فوق الاجزاء الفوقانية منه في الانتكاس فراجع الى
اعتبار نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية لان فوقيتها عبارة عن قربها من المحيط
قوله ويسمى الجدة في اللغة الغنا فيناسب الملك **قوله** لا ينتقل بانتقال
المتمكن قيل المراد انه لا ينتقل بانتقاله كليا كيلا ينتقض بالزق المنفوخ فان
سطحه الباطن مكان الهوا الداخل فيه وينتقل بانتقاله كما اذا سكن تحت
الماء خلى وسياق الكلام على مثله في بحث المكان **قوله** كالمسخن ما دام يسخن
قد تقرر في موضعه ان الممثل به لا يجب ان يكون مدخول الكاف بل يكفي ان
يستفاد مما في حيزها فلا مسامحة في تمثيل مقوله ان يفعل بقوله كالمسخن
قوله اذ لا وجود لهما في الخارج قد اشرنا انفا الى ان الوحدة موجودة وعند
الحكما والمشهور من مذهب الحكما ان النقطة ايضا موجودة فلا وجه لهذا
الجواب المبني لان الكلام على مذهب الحكما **قوله** ولا يندرج فيما ذكرنا
حتى يثبت انه جنسا لهما لان فان قلت يحتمل ان لا يندرج فيما ذكر
ولكن يندرج تحت مقولة اخرى فلا يثبت بمجرد مما ذكر كونهما جنسين عاليين
قلت مبنى هذا الكلام على عدم اندراجهما تحت مقولة سوى التسع فلذا
سكت عنه ويتعرض لما يقبل المنع **قوله** وان يندرجا في مقولة الكيف
الى اخره اعتبار قيدا للانقسمة في تعريف الكيف كما هو المشهور ونفس الكيف
الى اربعة انواع يأتي اندراجهما فيه الا بعد التخصيص المستشنع **قوله** على
تصور امر خارج تفتى هذا العرض لكن لما توقف تصور الوحدة على تصور
موضوعها وكان المقصود اندراجهما في تعريف الكيف اعتبر بعضهم الخروج
عن حامله يعني الموضوع واعلم ان ليس المراد من الخروج عن الحامل عين

ان لا يكون

ان لا يكون نفسه ولا جزا منه كما يتبادر وان لا يكون حالا فيه ايضا صرح به في
المباحث المشرقية ايضا حيث قال المعتبر في الكيف ان لا يلزم من تصوره تصور
شي خارج عن محله فاما ما يلزم من تصوره تصور محله او تصور ما يوجد في
محله فهو من الكيف فالوحدة والنقطة من الكيف لان الوحدة لا يلزم من
تصورها الا تصور محلها او تصور حال من احوال محلها وكذا القول في النقطة
انتهى كلامه **قوله** فيكون جنسا مفردا هذا على تقدير ان لا يكون بعضها
اجناسا مفردة **قوله** اي لا اجزا موضوعها عبارة المتن يحتمل نسبة الاجزا الى
الامور الخارجية ايضا لكن مذهبه اي على اعتبار النسبة الواحدة في الوضع
فلذا فسر عبارة المتن بما ذكر **قوله** وان كان غير قار فهو متى فان قلت
قد سبق ان النسبة في متى قد يكون الى طرف الزمان اعني الان كما في الحروف
الانية وقد خرجت عن تقسيم الشيخ فما توجيهه قلت النسبة الى طرف
الزمان لنسبة الى الزمان بواسطة **قوله** وايضا فاعتبرت في الوضع الى اخره
اي على المذهب المختار الذي اثبتت فيما سبق بالدليل وان ذهب ابو علي
الى خلافه كما اشير اليه الان **قوله** منظور فيه لم لا يجوز ان يحصلا بالنسبة
الى مقولة اخرى كذا نقل عن الشارح واما ما قيل من ان مبدا التاثير قد يكون
جوهرا كما سلف في بكون النسبة الى الجوهر فانما يتم اذا ثبت ان المبدا ذات الجوهر
لا بواسطة كيفية **قوله** اثر ذلك الشي اي تأثير كل شي اثرا تاما فاعل مضاف
الى مفعوله والاثر ههنا بمعنى المصدر اي اثرا فعلا ذا اثر اي ما ثور مختارا
ويحتمل ان يكون الاثر بمعنى المفعول ويكون من باب اضافة المسمى الى اسمه
اي فعلا صاحب اسم الاثر وبهذا يتبين ان قول الشارح فتأمل كل شي حاصل
المعنى بالنظر الى المقام اذ العقل المختار ههنا هو الرجوع الى الاستقرا فتأمل
ادعا الحصر العقلي والاحتجاج عليه **قوله** لا يفيد الا ظنا ضعيفا الاستقرا
الناقص انما يفيد الظن فيل المعوز بقسم اخر واما اذا وجد قسم اخر كما فيما
نحن فيه فلا يفيده اصلا اللهم الا ان يقال المحقق انتفا ما هو من الاقسام ويمكن
ان يكون مراده سوى الاستقرا الذي لا يفيد نوعا الا ظنا ضعيفا وهو الاستقرا
الناقص فجملة الموصول مع الصلة صفة الاستقرا قايم مقام الناقص فتأمل **قوله**
والنسبة الشاملة للسبعة الباقية فالنسبة على هذا جنس للسبعة
واما على تقدير اخصار المقولات في التسع فهي عرض عام للمقولات السبع **قوله**
ان لم يكن قارا فهو الحركة فالزمان على تقدير وجوده وكذا ان يفعل وان ينفعل
داخل في الحركة على هذا المذهب ولا يكون الزمان من اقسام الكم فلا يصح ممن
اختار هذا التقسيم ان يقسم الكم الى القار وغيره **قوله** فالحق انها من مقولة
ان ينفعل كما يظهر من قولنا حركت الشي فتحرك وقد يقال الحركة ان فسرت
بالخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج فهي من مقولة الانفعال وان فسرت
بالتوسط فهي من مقولة الاضافة وان فسرت بقطع المسافة فهي من مقولة
الفعل وان فسرت بالكون في اثنين في مكانين او الكون الاول في الحيز

عين

بحسب

الثاني جنس من مقولة الاين **قوله** لان الانتقال انما يتصور في المتحيز اي بالذات
والمراد بالحصول المذكور في تفسير الانتقال هو الحصول بالذات ايضا فلا يرد
انه لا يكفي التحيز التبعي **قوله** لانا نقول جاز ان يكون في مصاحبة انتقال
العرض دفعيا وكذلك انتقال الجوهر عند المتكلمين لانهم لا يشترطون في الحركة
ان يكون في مسافة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى حيز اخر بلا ابيه تتحقق الحركة
ولذا قالوا ان الخروج عن الحيز الاول وعين الدخول في الثاني كما سيحقق في مبا(حث)
الاكوان عند الفلاسفة فانتقال الجوهر تدريجي وموجب الانتقال في المسافة
واما
كما ستطلع عليه في مذهبهم ومما يرد عليهم ان شاء الله تعالى **قوله** ليس لذاته اي ليس
ذاته مقتضية لتشخصه اقتضاء تاما كما اشار اليه في المقصد الثاني عشر
من المقصد الثامن **قوله** والا لما انحل عنه ولا دار فيه بحث اذ قد سبق في
بحث التعين ان تشخص الهيولى معلل عند الفلاسفة بالصورة الحالة فيها
كما مر وفيه ما اشرنا اليه هناك من انه اذا لم يتوقف تشخص المحل على حلول
الحال بل على ذاته كان هذا بالحقيقة تجويز استناده الى المنفصل فتامل
قوله بل اي تشخصه بمحله يعني اذا لم يكن الاقتضاء التام للامور المذكورة
فلمحله دخل في تشخصه البتة ويتم المطلوب فعلى هذا لا يرد ان يقال لم لا يجوز
ان تشخص العرض لامر حال في محله اذ على هذا التقدير يصدق ايضا ان للمحل
دخلا في التشخص ولو بواسطة ويتم المطلوب واما ما ذكره شارح المقاصد
في رد الاحتمال المذكور من انا ننقل الكلام الى تشخص ذلك الامر ونرجع اخر
الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل فيرد عليه انه لم لا يجوز ان يحل في محل
العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية تكون كل سابق علة معدة لتشخص
اللاحق ومثله جائز عند الحكماء هذا وقد يعترض على اصل الاستدلال بانه
لا يجوز ان يحتاج العرض في تشخصه الى المحل من حيث هو محل لا الى محل بخصوصه معين
وحينئذ يجوز مفارقته عنه كما في المادة بالنسبة الى الصورة فان تعينها
انما يحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ولذلك جاز مفارقتها عن الصورة
والجواب ما سيشير اليه الشارح في تعريفات الهيولى من ان الواحد بالتشخص
لا بد ان يكون علة واحدة بالتشخص فلا يعقل ان يكون علة العرض المتشخص
محلا مطلقا واحتياج الهيولى الى الصورة في البقاء لا التشخص بل الامر بالعكس
نعم يشكل حينئذ ما ذكره في بحث التعين كما اشرنا هناك **قوله** اذ يجوز
ان تكون النسبة خاصة الى تشخص معين فلا يجوز ان يكون المنفصل علة لتشخص
العرض لانه يكون العرض مكتفيا في تشخصه ووجوده بغير الموضوع والمكتفي
فيهما بغير المحل لا يفتقر الى المحل فيكون مستغنيا عنه وهو المطلوب **قوله**
لا يطرد في عرض يختص نوعه في شخصه اذ يجوز ان يكون تشخصه لذاته
وماهيته او للوازمها **قوله** فيفتقر الجسم يحتاج في كونه متحيزا اي في تحيزه
المطلق لا في تحيزه الخاص والا فلا محذور اذ اللازم حينئذ انتفاء التحيز
الخاص بالانتقال **قوله** لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه هذا التعليل

يدل

يدل على ان مراده الاستدلال الاول ويمنع كون القيام هو التبعية في التحيز جوابه
عن الاستدلال الثاني ايضا لكن لما كان مدارية ما ذكر للاستدلال الثاني
غير مذكور في تقرير المصنف صريحا بخلاف مداريته للاول جعل المنع المذكور جوابا
عن الاول فقط واما الجواب عن الاستدلال الثاني فهو لا يتوقف على منع
هذا المدار بل يكون جوابا وان سلم ان معنى القيام هو التبعية في التحيز كما لا يخفى
قوله بل هو الاختصاص الناعت قال الامام في المباحث المشرقية فان قالوا
ما حقيقة الاختصاص فنقول انه لا طريق لنا الى معرفة ماهية ذلك الاختصاص
الا بذكر هذا اللازم وليس اذا لم نعرف حقيقة الشيء بمفهومها ثم وجب نفي ذلك
الشيء فان اكثر الاشياء انما نعرف باللوازم **قوله** والقول بان التابع الى اخره
هذا القول وان ذكر في الاستدلال الاول فاجاب عنه المص بمنع مداريته الا
ان الشارح ذكره ههنا اشارة الى اندفاعه على تقدير تسليم ذلك المدار
ايضا والى انه لا يرد على جواب الوجه الثاني المبني على ذلك التسليم **قوله**
القيام
لجاز قيام العلم بالعلم الى اخره فان قلت يلزم من جواز القيام بالفعل حتى
يلزم التسلسل قلت الجائز ما لا يلزم من وقوعه محال وقد لزم ههنا
وهذا القدر يكفي في الابطال لكن فيه بحث اما اولا فلان المجوزين لقيام
العرض بالعرض لا يجوزون قيام كل عرض بكل عرض كيف والعلم مشروط
بحياة المحل عندهم اتفاقا فلا يجوز قيامه بالعلم اصلا فالاولى ان يقال لجاز
قيام السواد بالسواد الى اخره واما ثانيا فلا اختصاصه بكل نوع ممكن بان يقال
لو امكن ان يوجد فرد فرد من الانسان لامكن ثان وثالث لا الى نهاية ويلزم
التسلسل والحل ان امكان كل درجة في نفسها لا ينافي استحالة الكل لبطلان
التسلسل كما اشرنا اليه فليكن هذا على ذكر منك فانه ينفعك في مواضع فان قلت
التعليل المذكور لا يبطل جواز قيام العرض بالعرض بدرجة واحدة قلت المجوزون
لا يخصصون الجواز بها والمقصود ابطال كلامهم على ان المدعى استلزام الجواز
بدرجة جوازه بدرجات ويتم الدليل لولا ما اشير اليه في الحل السابق
من الفرق فتامل **قوله** وهو مردود بان المتنازع فيه الى اخره فاذا كان
التنازع في المختلفات لا يجري الدليل المذكور عند الاكثرين لامتناع وجود
انواع مختلفة عند اكثر المعتزلة واكثر الاشاعرة كما سبق وفيه بحث لانهم
اتفقوا على امكان افراد غير متناهية لكل نوع وامكان افراد النوعين المختلفين
يكفي في اجراء الدليل بان يقال لو جاز قيام بعض الاعراض المختلفة ببعضها لجاز
ان يقوم فرد من السواد بفرد من الحلاوة وفرد من الحلاوة بالفرد المذكور
من السواد وهكذا الى غير النهاية اللهم الا ان يقال عدم تجويزهم قيام احد
المثلين بالاخر بناء على لزوم انتفاء الاثنينية لان المحل لما كان مع ماهية الحال
كالسواد مثلا علة تامة للتشخص المعين اعني السواد الحال في ذلك المحل فاذا
حل سواد في ذلك السواد ان يتشخص بتشخص السواد الاول لوجود العلة التامة
للتشخص الاول فتنتفي الاثنينية ومثل هذا الدليل يبطل ان يقوم بسواد

محل حلاوة وبهذه الحلاوة سواد اخر والا لزم انتفا التمايز بين السوادين المحل
الحلاوة والحال فيها لتحقق العلة التامة لتشخص السوادا لاول في اسرار الثاني
فان اعتبر انتفا تحلية الحلاوة للسواد في تشخص السواد الاول فليعتبر انتفاء
تشخص احد المثلين في علة ذلك التشخص المعين فلا يلزم ارتفاع الاثنينية
في قيام احد المثلين بالاخر ايضا فتامل فانه دقيق **قوله** انواع مختلفة
بالحقائق التعرض لاختلاف حقائق طبقات الحركات انما تفيد في تقرير الجواب
بوجه آخر وهو ان طبقات الحركات انواع مختلفة تمتاز بعضها عن بعض
بالسرعة والبطو فيكونان ذاتيات للحركات وذاتي الشي لا يقوم به لانه متقدم
عليه بالذات والقائم به متاخر عنه واما على تقدير المصنف فليس له كثير نفع
في المقصود ومما ينادي مراده التعرض له لئلا يتوهم ان السرعة والبطو سببان
لامتياز الحركة في الخارج فيلزم ان يكونا موجودين مما لا يلتفت اليه
لان الامتياز بالحقيقة لا ينافي الامتياز بالعارض ايضا فلا يندفع التوهم
ثم لامتياز في الخارج قد يثبت من معدوم فيه كالعمى اذ يكفي فيه اتصاف
الممتاز الخارجي بهذا السبب في الخارج بقي ههنا بحث اخر وهو ان المفهوم
من كلامه ان السرعة والبطو امران اعتباريان والموصوف بهما موجود
في الخارج وانت خبير بان المتصف بهما هو الحركة بمعنى القطع الذي هو امر
موهوم عندهم كما سياتي فاطلاق الوجود عليها باعتبار انها بتخيل منشاء
موجود كما سياتي **قوله** وانما ذهبوا الى ذلك الى اخره يعني ان المنشا الاصلي
هو ذلك ثم انهم لما ارتكبوه دفعا لهذا المحذور فتشوا متمسكا فوجدوا الوجوه
الثلاثة المذكورة في المتن والمنشا الاصلي وان كان لا يقتضي الا عدم بقاء
الاعراض التي يحتاج اليها بقا الجوهر الا ان هذه الوجوه تدل على عدم بقا
الكل فلذا عمموا الحكم ايضا **قوله** بان شرط بقا الجوهر هو العرض وذلك
لان المجرد لم يثبت عندنا فالجوهر اما الجسم او الجوهر الفرد وكل منهما
ذو وضع يقتضي الاتصاف بالاكوان البتة ثم شرط بقا الجوهر وجود العرض
ووجود الجوهر دون بقائه وشرط وجود العرض وجود الجوهر لا بقاؤه
فلا دور فان قيل وجود الجوهر ايضا مشروط بوجود الجوهر اذ
يستدعي الاتصاف بالتحيز البتة ولو في اول زمان حدوثه فيدور قلنا
يلتزم الشرطية المتعاكسة اعني دور المعية بلا توقف **قوله** دون العلوم
فيه نوع مخالفة لما ذكره الشارح في مباحث الكيفيات النفسانية
اعني المقصد السادس عشر الذي عقد لتعيين محل العلم الحادث حيث
ذكر هناك ان ابا علي قال ببقا العلوم الضرورية والمكتسبة التي لا يتعلق
بها التكليف وان قال بعدم بقا العلوم المكتسبة المكلف بها وان ابنه
ابا هاشم اوجب بقا العلوم مطلقا ودفع المخالفة بين المنقولين عن ابي علي
وان امكن بان يراد بما ذكرههنا انه ذهب الى بقا الالوان والطعوم والروائح
مطلقا دون العلوم مطلقا بل انما ذهب الى بقا بعضها لكن لا يتمشى

في دفعها

في دفعها بين المنقولين عن ابي هاشم واعتبار نفي القول ببقا مطلق العلوم بالنظر
الى الثلاثة دون كل واحد منها حتى يتمشى فيه ايضا تعسف بارد لا يرتضيه طبع
سليم فليتامل **قوله** قالوا وهما لا يبقى تختص امكانه بوقته المراد امكانه الوقوعي
وهو استعداد موضوعه بالفعل لا الذاتي لان القول باختصاص امكانه بوقته
يستدعي نفي الامكان قبل ذلك الوقت فيلزم الانقلاب من الامتناع الى
الامكان ولهذا قالوا بازلية امكان كل ممكن ثم انهم وان قالوا باختصاص امكان
كل حادث بوقت وقوعه كما علم من قواعدهم الا ان تخصيص بالذكر لاقتضاء سياق
الكلام وحسن الانتظام اياه فانه لما ذكر ان الاشاعرة حكموا بوجوب تجدد
كل عرض وان مخصص كل من المتجددات بوقته ارادة الفاعل المختار ذكر تنبيها
ان الفلاسفة يخالفونهم في كل من الامرين حيث يحكمون بان المتجدد بعض الاعراض
وان المخصص لذلك المتجدد انتفا استعداد موضوعه له الا في ذلك الوقت
وهذا القدر يكفي في التخصيص فليفهم **قوله** كما لا استحالة اشارة الى نقض
اجمالي بانه لو صح ما ذكر لزم امتناع وجود عرض في محل لان الله تعالى قادر
على ايجاد مثله في ذلك المحل في ذلك الوقت فيلزم المحذور المذكور **قوله**
فاما ان يزول بنفسه الى اخره فان قلت ههنا شق اخر وهو ان يعدم بطر
وعرض على محله فينفيه في الزمان الثاني فينفي الاعراض القائمة به كما قيل
في الفنا وفنا الاعراض وان كان قد يشاهد بلا فنا الاعراض المحال الا ان الكلام
في عموم الاستدلال قلت مآل هذا الى زوال الشرط الجوهر وسيجي الكلام فيه
واعلم ان كون الفاعل الموجب هو طرد الضد فقط وكون الامر العدمي زوال
الشرط فقط مما يمنع وارادة التمثيل مع بعده من العبارة لا يلايم وجه الابطال
لانه مخصوص بطرق الضد وزوال الشرط **قوله** بل الدفع اقرب من الرفع
هذه مقدمة خطابية يتبادر اليه الافهام العامية فان الباقي والطاري لما
كانا متنافيين في اصل القوة وقد يقوى الباقي باستقراره في المحل فالظاهر
انه يدفع ما يساويه بحسب اصل القوة وما قيل في بيانه من ان رفع الطاري
انما يكون بعد وجوده في محل الباقي اذ لا يعقل تاثير حالة العدم في الموجود
بازالة وجوده كيف وحالة العدم مستمر بلا تاثير ولا حالة وجوده في محل
اخر فان تجويزه سفسطة ظاهرة بل حال وجوده في محل الباقي فيلزم الاجتماع ع
المستحيل مدفوع بان وجوده في محل الباقي وزوال الباقي عنه في آن واحد
وان تقدم الاول على الثاني بالذات فلا محذور **قوله** وان كان جوهرا
والجوهر مشروط بالعرض لزم الدور قد اشرنا في اول المقصد الى جواز ان
يكون مثله من قبيل الشرط المتعاكس لا بد لنفيه من دليل على ان الدور لو سلم
فانه هو على تقدير كون الجوهر الشرط محل العرض الزائل واما لو عمم فلا يظهر
الدور وانما لم ينقل الكلام الى زوال الجوهر الشرط لانه محسوس والتشكيك
فيه سفسطة لا يعبا به فان قلت قد يشاهد ان العرض يزول ولا يزول
محله فلا حاجة في ابطال كون زوال العرض بزوال الشرط الجوهر الى التزام الدور

قلت ما ذكرته ابطال في بعض المواد والمدعى كلي بقي شي وهو ان بقا الجوهر
عند المستدل مشروط بوجود العرض لانتفائه على تقدير عدم بقا الاعراض
كما سلف مما في اول المقصد وعلى تقدير بقا الاعراض ينبغي ان يثبت المستدل
لزوم كون شرط بقا الجوهر بقا العرض لا نفي وجوده حتى يلزم الدور بزعمه
قوله لقربه من السبب وبعد الباقي عنه الممكن لا يفارق السبب في الحدوث
والبقا بحديث القرب محل تامل قوله واما العدم الحادث فقد يكون بفعل
الفاعل اذ ما له ازالة الامر الوجودي وهو امر وجودي يصلح اثرا للفاعل
فالفرق بين العدم المستمر والعدم الحادث ظاهر على هذا التوجيه وان فرض
الفاعل موجبا واما اذا فرض مختارا فالفرق اظهر لان العدم المستمر ازلي فلا
يستند الى الفاعل المختار لما تقرر من ان اثر الفاعل المختار يكون حادثا بخلاف
العدم الحادث قوله وشرط الجوهر تلك الاعراض بلا قيد المتبادلة فلا يلزم
دور لان ماله اشتراط بقا الجوهر بواحد من تلك الاعراض بلا قيد التعيين
لا بمجموعها وهذا الواحد يتوقف على وجود الجوهر لا على بقائه فلا دور وان لم
يجوز التعاكس فان قلت بقا الجوهر موقوف على بقا نوع تلك الاعراض
وبالعكس فيدور قلت لو سلم بقا النوع مع تجدد جميع الجزئيات فلا نسلم
احتياج النوع الى هذا الجوهر بل الى مطلق الجوهر فلا دور قوله واعلم ان
النظام طرد الى اخره عدم ثبوت الضد للجوهر باعتبار اشتراط الموضوع فيه
دون الاكتفا بالمحل المطلق لا ينافي هذا الطرد اذ غايته سقوط هذا الشق
من الترديد المذكور وبهذا القدح لا يخرج الترديد عن كونه ذلك الدليل ٥
قوله وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام عنده مركبة من الجواهر الافراد
فيه بحث لان تركب الجسم من الجواهر الافراد الغير المتناهية وان كان مشهورا
من مذهبه الا ان الجوهر الفرد بل الجوهر مطلقا مركب عنده من محض الاعراض
المجتمعة كما سيجي في موقف الجوهر فالاجزا الغير المتناهية عنده جواهر غير
متناهية مركب كل منها من الاعراض المجتمعة فلا فرق في الاحتياج المذكور
وعدمه بين القولين لان مبنى نفي الاحتياج على تقدير كون الجسم مجموع الاعراض
المجتمعة هو ان المركب من محض الاعراض يلزم ان يكون عرضا كما يشهد به البداهة
وان كان جوهرا عند النظام فالدليل الدال على تجدد الاعراض دال على الجسم
لا بد راجعه فيها فلا احتياج الى طرد الدليل فيه كما لا يخفى احتياج الى طرده في
خصوصيات الاعراض وهذا اللزوم لا يختلف على القولين كما لا يخفى على
المتامل اللهم الا ان يثبت فيه نقل اخر وهو القول بالجزء على نحو ما قال
به سائر المتكلمين وان لم يذكره المص ومما ذكرنا يظهر ان عدم الاحتياج الى
طرد الدليل على ما يشهد به البديهة لا على ما ادعاه النظام من جوهرية
المجموع وانما لم يجعل مبنى نفي الاحتياج المذكور ان تجدد الجزء يستلزم تجدد
الكل وان سلم جوهرية الكل كما يشعر به عبارة اللزوم لان منشا بيانه
تعيين الطريق في اثبات تجدد الجسم فلا يكون قولا معتدا به فتامل

اجيب

اجيب بانه جاز ان الى اخره هذا هو المنقول اذ لو كان لا في محل دائما لكان نسبته
الى جميع الجواهر على السوا فزوال بعضها به دون بعض اخر ترجيح بلا مرجح لكن
المفهوم من سياق الكلام انه احتمال صرف ليس بمنقول عن المعتزلة ولهذا عدل
عنه وقال والاولى الى اخره قوله يريد ان ما ذكره اولا هو طريق زوال الجوهر
عند المعتزلة الى اخره وجه اختصاص الطريق الاول بالمعتزلة ظاهر على
التوجيه الاول لان الفنا عندنا ليس بعرض بل هو امر عدمي اعني عدم
البقا كيف وانه من الانواع المتكررة اذ لو وجد لا يتصف بالفنا والا لبقي
محله ايضا وقد تقرر ان الانواع المتكررة عدميات واما على التوجيه
الثاني الذي اورده وعده اولى ففيه خفا لان المشهور من المعتزلة انهم
يثبتون الفنا عرضا يخلقه الله تعالى لا في محل فتفنى الجواهر وعند بعضهم
الفنا قائم بالفاني ذكره في مباحث شرح المقاصد واما انهم يثبتون عرضا
اخر تشبيها بالفنا وهو مغاير له فيما ذكر فليس بمنقول عنهم ولو حمل على الاحتمال
العقلي فعدم تجويزنا اياه ليس بظاهر الوجه اللهم الا ان يقال لما جوزه
المعتزلة الفنا على الوجه الذي ذكروه فالاقرب ان يجوزوا مثله والقول
بعدم الجواهر بهذا الطريق ايضا مخصوص بهم واما وجه اختصاص
الطريق الثاني بنا فلانه مبني على ان مذهب المعتزلة ان طريق زوال الجوهر
خلق عرض يقوم به ليس الا لكنه لا يخرج عن شوب الا ان يثبت التجويز المذكور
فعدم خلوه عن عرض ما عن الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها يكون سببا
لزوال الجوهر فلم يخصون طريق الزوال بخلق الفنا قوله الا ان يعود الى ان
العرض لا يقوم به عرض اذا اشترط قيام الفنا بالفاني في اول الامر وفي تاثير
فوجه هذا العود ظاهر وان لم يشترط اصلا كما هو المشهور من المعتزلة
فلا اذ يمكن ان يكون زوال العرض بعرض يخلقه الله تعالى لا في محل واما كونه
زوال العرض بعرض يخلقه الله تعالى في محل العرض الزائل فيزول في ثاني الحال
فيزول العرض القائم به فهو راجع الى اشتراط بقا الجوهر في بقا العرض الزائل
فيزول وقد مر ما فيه فتامل قوله بنا ويلزم ان يعاد المحوج الى التاويل
لفظي ومعنوي اما اللفظي فهو تذكير الضمير واما المعنوي فهو كذلك فلان
الاعادة ايجاد لا وجود قوله ولا ضير عليه في ذلك اي بحسب الشرع
فان المنع المذكور لانا في القول بحشر الاجساد لجواز ان تعاد الاجساد مع
توارد الامثال من الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنه على تلك الاجساد
وهذا اي الوجود فيهما بلا تخلله ممتنع لانه يلزم حينئذ قيام العرض اعني
البقا بالعرض وقد مر بطلانه واما اذا تخلل العدم بين زماني وجود العرض
فلا يلزم هذا المحذور وهذا هو الفارق بين تجويز اعادة العرض مع تخلل
العدم وعدم تجويز وجوده في زمانين بدون ذلك التخلل وان مر تضعيف
هذا الفارق بمنع كون البقا عرضا قوله لامتناع توارد العلتين على شخص
واحد وهذا لازم على ذلك التقدير لان كل واحد من المحلين وان لم يكن علة

مستقلة لكنه مع جميع ما يتوقف عليه ذلك التشخص علة تامة له لا يقال لم لا يجوز
ان يكون مجموع المحلين علة واحدة لتشخص ذلك العرض القائم بكل منهما لانا نقول
لا نسلم انه يلزم حينئذ ان لا يوجد ذلك التشخص في واحد من المحلين لان في
كل منهما انما وجد جزء العلة دون تمامها وهو لا يوجب وجود المعلول فيلزم
ان لا يوجد **قوله** وان كان الجزم اليقيني حاصلا بدونه نوقش في هذه
العبارة بان كلمة ان الوصلية مشعرة بكون اطمينان النفس لديه اكثر لكان
اولى على تقدير ان لم يكن الجزم اليقيني حاصلا بدونه على ما يظهر من قولنا
زيد بخيل وان كثر ماله مع انه فاسد والجواب على تقدير تسليم لزوم المعنى
المذكور لان الوصلية ان قوله وان كان مرتبط بمقدر ينصب اليه معنى
الكلام والتقدير اطمينان النفس لديه اكثر فلذلك لم يكتف بدونه اى
بدون العلم بكميته ويح يظهر معنى الوصلية لان عدم الاكتفا بدونه اولى على
تقدير عدم حصول الاكتفا بدون الجزم اليقيني بدونه **قوله**
والحق انهما متلازمان وانما لم يجب بتجويز قيام الجواز بالمجموع من حيث هو مجموع
كما قيل مثله في التاليف لبداهة قيام الجواز بكل من المجاورين وذلك ظاهر
قوله لان التاليف لا يعقل في امر واحد ولانه يلزم الترجيح بلا مرجح
قوله وجوابه منع ان عسر الانفكاك وقد يجاب ايضا بان التاليف قايم بالمجموع
من حيث هو مجموع ولا محذور فيه **قوله** وجوابه ان التاليف الذي بين الجزئين
الى اخره ظاهر تقرير الشارح يوهم ان خلاصة الجواب ان في صورة اجتماع
ثلاثة اجزا بالتقييد احدهما قايم بالثلاثة والاخر بالاثنين فبانعدام احد
الثلاثة انعدم التاليف الاول وبقى الثاني ولك ان تحمله على ان في تلك
الصورة تاليفا واحدا قايما بالثلاثة فاذا عدم واحد من الثلاثة انعدم
التاليف القايم بها وحدث تاليف قايم باثنين هذا وقد يقال اذا حمل كلام اخره
ابي هاشم على ان التاليف القايم باثنين لا يقوم بعينه باكثر لا يكون الجواب
دافعا له بل الجواب حينئذ ان يقال انعدام واحد من الثلاثة انما يستلزم
انعدام التاليف لو لم يكن له محل اخر وههنا محلان اخران مستقلان في
المحلية على زعمه وانت خبير بان المفهوم من كلام ابى هاشم ان التاليف
مطلقا لا يقوم باكثر من اثنين فتامل **قوله** فان احد قسميه اعنى العدد
يعم المفارقات والمجردات واما الكيف فلا يعرض للمجردات اولا وبالذات
لان علومها حضورية لا حصولية والا لم يثبت الوجود الذهني كما اشار
اليه المص في مباحث العلم فليست تلك العلوم من قبيل الكيف واما النفس
الانسانية فانها معدومة من المساديات لتعلقها بها وانما قلنا اولا وبالذات
لئلا ينتقض زوجية المعقول العشرة فانها كيفية عارضة لها بواسطة عروض
الكم المنفصل اعني العدد وقد يقال في توجيه عموم الكم الكيفية نفسها لا يقارنها
كيفية ويقارنها عدد فان رد عليه بان الكمية نفسها لا يقارنها كمية ويقارنها
كيفية مختصة بالكميات اجيب بان العدد يعرض لجميع المعقولات حتى لنفسه

كذا في

كذا في حواشي التجريد وفيه نظر لان الحرف كيفية عارضة للصوت الذي هو
ايضا كيفية فما معنى توهم الكيفية لا يقارنها كيفية وايضا السطح عارض للجسم
التعليمي الذي هو كم وكذا الخط عارض للسطح الذي هو كم اخر فلا معنى للقول
بان الكمية نفسها لا يقارنها كمية وكذا الخط عارض للسطح **قوله** واما وجود
الى اخره فيه تامل اذ لا نزاع في وجود الاين على ان المتكلمين ينكرون الكم مطلقا
فلا معنى لصحة وجوده بالنسبة الى الاين **قوله** سواء كان بالقطع او بالكسر
لعل حصر سبب الفك في القطع والكسر كما هو المفهوم الظاهر من كلامه بحسب
الغالب والا فقد يكون الفك بدونهما كما اذا جر خيط من طرفيه فانفك بعض
اجزائه عن بعض اذ ليس هذا الفك بطريق الكسر وهو ظاهر ولا بطريق القطع
لاحتياجه الى آلة نفاذة كما صرح به في موقف الجواهر **قوله** غير متناهية
بحسب الانقسامات الممكنة فيه نظر لان الانقسام الخارجي يصل الى
حد يقف عنده فلا يلزم اشتماله على مقادير غير متناهية بالفعل **قوله**
كما بعد الحركة الى الحيز للسكون فيه اى السكون المخصوص الذي هو بعد الخروج
لانه معد لمطلق السكون لحصوله بدون الحركة **قوله** والمعد لا يجب اجتماعه
مع الاثر لا خلاف في ان المعد البعيد لا يجوز اجتماعه مع الاثر وفي القريب
خلاف اشار اليه في مباحث المعرفات من حواشي المطالع فكان قوله لا يجب
اشارة الى ذلك **قوله** اذا اريد بها زوال الاتصال الحقيقي كما هو الظاهر
ولذا قال الشارح سواء كان بالقطع او بالكسر اذ لو اريد بها زوال الاتصال
مطلقا لم يناسب قوله ذلك اذ لا قطع ولا كسر في الانفصال الذاتي الذي
هو عارض للوحدات بالذات **قوله** لان معروض الوحدات هذا بيان ان
الكم المنفصل لا يعرضه القسمة الفكية بالمعنى المذكور بواسطة محله ولم يبين
عدم العروض بلا واسطة لان كون الوحدات في ذواتها منفصلة بعضها
عن بعض امر لا شبهة فيه مع انه سيصرح به بعد هذا الكلام فاستغنى عن
بيان عدم كونه معروضا للقسمة الفكية ههنا **قوله** منفصلة بعضها
عن بعض لفظ بعضها اما فاعل منفصلة والتانيث باعتبار المضاف اليه
او بدل من الضمير المستتر فيها الراجع الى الوحدات **قوله** الثانية وجود
عاد الى اخره اعترض عليه العلامة الشيرازي بان المقدار الاصم لا يوجد فيه
العاد لانه مقسوم لا عاد له واجاب عنه الشارح في حواشي حكمة العين
بان الاصم قابل للتنصيف قطعا ونصفه يعده بمرتين جزما ولا ينافي ذلك
كونه اصم اذ معناه انه لا يعده المقدار المعين المفروض لتقدير المقادير
بمنزلة الواحد في العدد وعدم عدة له لا يستلزم ان لا يعده مقدار اصلا
قوله اذا اسقطته منه امثاله مرات متناهية او غير متناهية فلا انتقض
بالعدد الغير المتناهي **قوله** الثالثة المساواة الى اخره فيه اشكال وهو
ان الحكم بالمساواة قد يكون بملاحظة الوحدة التي هي خارجة عن الكم بقسميه
ومن ادرجها في العدد يلزمه ان لا يجعل العدد مطلقا مندرجا تحت الكم قوله

بقه

لكنه مخصوص بالمقادير لان التطبيق هٰهنا بمعنى جعل العاد مطابقا للمعدود والمطا
بى الاتحاد في الاطراف كما سبق في المقصد السادس من مرصد الوحدة والكثرة
ولا شك انها لا تتصور في الوحدات بل في المقادير قوله وموضوع الخاصة الاولى
يجوز ان يكون تذكير الضمير باعتبار الخبر ولا يحتاج حينئذ الى التاويل الذي ذكره
الشارح ثم ان الفرعية باعتبار ان الخاصة الاولى واسطة في الثبوت لا العروض
فلا ينافي كونها عرضا ذاتيا بناء على ان الواسطة في العروض لما ثبت في اولية العرض
لا كونه عرضا ذاتيا الذي هو المدعى هٰهنا لجواز ان يكون عرضا اولى واسطة
في عروض عرض ذاتي قوله لا اذا فرض اجزاؤه كما الى اخره فيه بحث وهو ان المقادير
يمكن ان تفرض متفاوتة الاجزاء فان شرط تساويها تنقل الكلام الى ذلك التساوي
وملم اجزاء فالظاهر ان هذا لا يجري في المقادير بل في الاعداد وان اوهم لفظ الفرض
بكونه في المقادير بناء على ان الاجزاء بالفعل متحققة في العدد فلذا احتاج الى الفرض
لكن المراد بالفرض هو الملاحظة ليس الا وبالجملة الفرض المطابق للواقع يجامع
للفعل قوله واللامساواة مما يدرك بالحس المراد باللامساواة الزيادة
والنقصان وهما موجودان ويمكن ان يدركا بالحس قوله بل انما يناله مع
المتكلم تناولا واحدا بخلاف المساواة مثلا فانها وان احسن بها مع المحل لكن
باحساسين لا باحساس واحد وسيجي تحقيقه في اول بحث المبصرات قوله
فان اي جزء اي من الاجزاء كما نقل عنه رحمه الله فلا يرد ان الحد المفروض في الجزء
الاخير من الخط مثلا قوله اجزاء تالا في انما قال اجزاء ولم يقل جزئين مع انه
المناسب لقوله يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء بناء على ان كل مقدار يمكن ان يفرض
فيه اجزاء كما اشار اليه سابقا بقوله ولا يزال كذلك ابدا ثم تالا في الاجزاء ليس باعتبار
ان كلا من الاجزاء الثلاثة تالا في الاخرين مثلا بل باعتبار ان هذا الجزء
تالا في ذلك الجزء على حد واحد وذلك الجزء تالا في من الجانب الاخر على حد واحد
ايضا قوله والحد المشترك هو ذو وضع الى اخره قيل عليه كون الشيء ذو وضع
فرع وجوده الخارجي والحد المشترك امر فرضي لا وجود له في الخارج فكيف
يكون ذا وضع واجيب بان المعنى ذو وضع مفروض والحق في الجواب ما ذكره
الشارح في حواشي التجريد من ان كون الشيء ذا وضع لا يقتضي وجوده بل اما
وجوده او وجود ما يتوهم فيه قوله لم ينقص شيئا التنوين في شيئا للتقليل
وشيئا اما تمييز او مفعول مطلق اي انتقاصا شيئا قوله فيكون التقسيم
الى قسمين تقسيما الى ثلاثة وهذا مع انه خلاف المفروض يستلزم ان يكون
التقسيم الى قسمين تقسيما الى اقسام غير متناهية والقول بجواز كون الحدود
المشتركة خارجة في البعض وداخلة في البعض مما لا يلتفت اليه وهو ظاهر
اذ لا وجه للتخصيص فتامل قوله ففي قوله فان اي جزء من الخط فرض مسامحة
ظاهرة قد توجه عبارة الكتاب بان ضمير الشان من ان محذوف وهو اسمه واي
جزء ظرف والضمير في فرض للحد لا للجزء والمعنى فان الشان ان الحد في اي جزء
فرض يكون بداية ونهاية فلا مسامحة قوله فالمنفصل كالعدد الكاف

متحيز

مفجة كما في قولهم الحسن المطلق كالنار على ما اشار اليه الشارح في حواشي
بيان المفتاح فلا ينافي في ايراد الكاف في اغتصار المنفصل في العدد كما صرح به
وقد يجعل ايراد الكاف في مثله باعتبار الافراد الذهنية قوله وذلك لان
قوام المنفصل بالمتفرقات هذا المنفصل اعم من الكم المنفصل بالذات وبالعرض
كما يدل عليه سياق الكلام وفيه دفع لمنع انحصار الكم المنفصل في العدد
مستندا بان الجسم مع سطحه والسطح مع خطه ليس بينهما حد مشترك وليس شيء
منهما عددا وبان القول كم منفصل بلا واسطة عن قرار الذات كما ان العدد
كم منفصل قار الذات ووجه الدفع ظاهر من الاستدلال الذي ذكره فليتامل
فيه قوله فالاحاد الماخوذة على الوجه الاول وحدات الى اخره فان قلت
الاحاد الماخوذة على الوجه الاول احاد غير متعينة لا وحدات قلت
لا منافاة لان الوحدة واحد بوحدة هي نفسه على ما تقرر فالوحدات احاد
ووحدات قوله ولهذا المعنى قيل ان كل خط هو في نفسه طويل الامتداد
الذي اطلق عليه الطول هو الممتد كما يطلق الاتصال الجوهري على نفس الصورة
الجسمية والاتصال العرضي على المقدار فيكون معنى قولهم كل خط طويل مع ان
الظاهر ان يقال كل خط طويل انه طويل بطول نفسه كما يقال الصوم صائم قوله
حشوها بين السطوح اعني الجسم التعليمي الى اخره عبارة المتن لما لم يكن بحسب الظاهر
متناولا للجسم التعليمي الذي في الكرة المصمتة فان فيها سطحا واحدا لا سطوحا
ومتناولا للجسم الطبيعي فسرها الشارح تصريحا بالمقصود وان كان اخذه من
عبارة المتن تعسفا ولو بدل اعني بمعنى لكان اظهر ثم ان ما في قوله حشو ما
بين السطوح اما مشددة ابهامية او موصولة واضافة الحشو اليه بيانية
وعلى التقديرين ليس المراد بالحشو المعنى المصدري ولا الحاصل به كما ظن
بل المحشو به اما اصطلاحا او على المجاز اللغوي قوله كان لمجموعهما ايضا
اضافة اليه بتحقق الاول والثاني وان كان لا يستلزم تحقق الثالث ولا
تعقله الا ان الكلام في الابعاد الجسمية فلذا كان للاول ليس اضافة الى الثالث
فان تعين الطول والعرض باعتبار العمق قوله ولو عبر عنها بالاضافة الثابتة
لكان اظهر فان قلت الاطول الذي ذكره المص من الطول بمعنى الطول الامتدادي
ففيه زيادتان وطول هو اضافة ايضا فيصح القول بان الاول اعتبر فيه
اضافة ثالثة بلا تكلف قلت الطول المذكور بمعنى الامتداد مطلقا وليس
اضافة وبالاقرب في توجيه كلام المص ان يقال الاطول من زاد زيادته طوله على
طول غيره بالنسبة الى قصير ففيه الطول لان الاضافتان والزيادة الاضافية
فلا غبار في الكلام قوله فانه مع الكم محلهما الجسم المشهور ان اللون عارض
للسطح وليس بنافذ في العمق وقيل نافذ فيه وهذا الكلام مبني عليه قوله
كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية فان القوة تتعلق بالحركات
التي تكون محلا للكم متصلا او منفصلا فتتعلق بالكم في الجملة قوله ويعرضها
ايضا المساواة الى اخره تنبيه على ان الاستعمال الاصلي وهو تعدية العروض

دين

بالامر وان قول المص فيعرضها ليس على ذلك **قوله** لو وجدت الوحدة فلها
وحدة واما اذا لم يوجد فلا يلزم التسلسل في الموجودات بل في الاعتباريات
وهل يمتنع التسلسل في الاعتباريات النفس الامري قد سبق الكلام فيه فلا نعيده
قوله الثاني ان الواحد الى اخره فيه ان هذا انما يدل على رفع الايجاب
الكلي لا على السلب الكلي الذي هو المدعى اذ لا يدل على عدمية وحدة الواحد
الذي لا ينقسم كالجوهر الفرد والواجب تعالى وادعاء عدم الفرق مما لا يسمع
قوله قلت ان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال اذ هذا اختيار الشق الثاني
فان قلت اتصاف المحل الخارجي بالوحدة الاعتبارية خارجي لا مدخل للاعتبار
العقل في ذلك فتوسط اعتبار العقل وملاحظته لغو في البين لا يدفع من
الاعتراض شيئا قلت اتصاف المحل الواحد بالوحدة ولو سلم انه خارجي لكن
لا يلزم انقسام الوحدة في الخارج ضرورة عدم وجودها فيه فلو لزم لم يلزم
الا الانقسام في العقل لكن هذا اتصاف غير لازم لان العقل يعتبر المجموع
من حيث الاجمال كما قرره فتامل **قوله** ولا يمكن اعتبار الحيثيات الى اخره اي
لا يمكن الاعتبار المفيد فان الوحدة اذا كانت موجودة في الخارج تنقسم بانقسام
محلها فيه ولا يفيد اعتبار حيثية الاجمال **قوله** لم تكن الاثنينية صفة
واحدة وحدة شخصية فان قلت الانقسام بحسب المحل لا ينافي الوحدة الشخصية
كما لا ينافي انقسام زيد بحسب الاجزاء وحدته الشخصية فان السواد القائم
بهذا الجسم واحد وحدة شخصية وان كان منقسما قلت المحل اذا كان منفصلا
بعضه عن بعض بان يكون احدهما في المشرق والاخر في المغرب مثلا فادعى
ان العرض الموجود القائم بهما على الانقسام واحد بالهوية كادعاء ان زيدا الموجود
في المشرق وعمرا الموجود في المغرب واحد بالهوية فلا يلتفت اليه فتامل **قوله**
فينتقل الكلام اليه اي الى ذلك الامر فقيل لم لا يجوز ان يكون ذلك الامر اعتباريا
فان قلت الاعتباري لا ينافي نقل الكلام قلت اولا منقوض بالوحدة الاعتبا[رية]
وثانيا ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار اللهم الا ان يقال لا يكفي عروض الامر
الاعتباري في قيام الكثرة الموجودة في الخارج وفيه تامل **قوله** هذا ان جعل
الوحدة الى اخره اي كون الوحدة امرا وجوديا كما قال المص وان لم يتم **قوله**
وكاونه في عطفه على كالواحد مسامحة ظاهرة وجعل الكون بمعنى الكاين يا باه
اضافته الى الضمير **قوله** وفيه بحث لانه مبني الى اخره وانما جعل المبني محصل
في اتحاد الوحدة الاتصالية واتصال الجسم لان تلازمهما لا يفيد وجودها كما ظن
لان المذكور فيما سبق وجود اتصال الجسم ويجوز على تقدير مغايرته للوحدة
الاتصالية ان يكون هي امرا اعتباريا لازما لذلك الامر الوجودي **قوله**
اي امر فرضي اعتباري اراد ان نفسه فرضي غير موجود في الخارج وان كان
اتصاف محله به حقيقيا **قوله** يسميه بعضهم خطا جوهريا وبعضهم يسمي المركب
من جزئين فصاعدا جسما **قوله** فرض جوهر دون جوهر في موضع الحاد اي
متجاوزا جوهرا وحاصله فرض جوهرين فيه فرضا مطابقا للواقع **قوله**

سيورد عليه مقادير مختلفة المراد بالمقادير هاهنا هو المقادير المتغايرة
التي لا ينكرها احد وكذا المراد بالسطح فيما سياتي فلا يرد ان فيه مصادرة
لتوقفه على ثبوت المقادير **قوله** بل يختلف الاشكال قد يقال التبدل ليس
متعلقا بطوامير الشمعة فقط بل متعلق باعماقها ايضا فالتبدل ليس مقتصرا
على الاشكال لكن الشكاك التبدل المفروض عن انفصال الاجزاء بعضها عن بعض
حتى تبقى الجسمية المخصوصة كما زعموا محل تامل **قوله** اي مضروب احدهما في
الاخر توضيحه انه اذا جعل طول الجسم عشرين ذراعا وعرضه خمسة اذرع
ثم جعل طوله خمسة عشر ذراعا وعرضه عشرة اذرع فالمجموع خمسة وعشرون
ذراعا في الصورتين **قوله** وايضا فالمادة الى اخره فان قلت التجدد في
الصورتين المذكورتين للصورة الجسمية فلا يثبت على تقدير تمام الدليل
الا وجودها قلت انحصار التبدل فيهما ممنوع **قوله** وبعد التبدل
لا بقاء لذلك المقدار الى مقدار غير التبدل فيتحد المعطي والمعطى فلا
يصح لانا نقول يكفي في الصحة التغاير في العنوان والاعتبار **قوله** مع كونه
متناهيا في الوضع الى اخره التناهي على قسمين تناه في الوضع وهو كون
المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية وتناه في المقدار وهو كونه
بحيث يمكن ان يفرض مقدار محدود يقدره ثم السطح انما يستلزم الخط اذا
تناهى في الوضع واما اذا لم يتناه فيه كما في محيط الكرة الغير المتناهي
فيه وان وجب تناهيه في المقدار بالبرهان الدال على تناهي الجسم مطلقا
فلا ولهذا قال مع كونه متناهيا في الوضع وكذا الكلام في استلزام الخط للنقطة
اذ لا نقطة في محيط الدائرة فالسطح ليس بمستلزم للخط ولا الخط للنقطة
واما الجسم فمستلزم للسطح عندهم لوجوب تناهيه في المقدار المستلزم لتناهيه
في الوضع كما يشهد به التخيل الصحيح ولذا اطلق استلزام تناهي الجسم للسطح
قوله فلا يثبت على رايه وجود مقدار اصلا اما الجسم التعليمي والسطح فلما
ذكر صريحا واما الخط فلانه نهاية السطح فاذا لم يثبت وجوده لم يثبت وجوده
قوله والجواب منعه وايضا الاعدام والاعتبارات تتجدد بلا مرية فلا يدل
على الوجود **قوله** انكروا الزمان لوجهين فيه بحث لان هذين الوجهين
الزمانيان كما سيتضح من تقريرهما فليسا منشا الانكار فالاولى ان يذكروهما
اخر اللهم الا ان يقال حاصل الكلام انه يلزم عدميته على قاعدتهم ولا
دليل يدل على وجوده على قاعدتنا فليس بموجود **قوله** والا كان الحادث
من زمن الطوفان حادثا اليوم الحكم المذكور ضروري كما سيشير اليه في الوجه
الثاني وما ذكر تنبيه عليه ثم الملازمة ظاهرة لان زمان الطوفان على
ذلك التقدير يكون حاضرا مجامعا لليوم الحاضر فما يكون وجوده مقارنا
له يكون مقارنا لليوم ايضا وبالجملة الملازمة بين الشي وزمانه بينة فلا
فلا ينفك الحادث عن زمنه وبالعكس وهذا ظاهر فلا يلتفت الى ما يتوهم
من انه لا يلزم من دوام الظرف دوام المظروف على انه لو سلم اجتماع اليوم

مع زمان الطوفان وقت حدوث الحادث المذكور فيه فقد اتضح الملازمة
وان لم يسلم فقد ثبت تقدم ذلك الزمان المعتبر مع عدم اليوم على اليوم بالزمان
لتقدم الاب المعتبر من حيث انه كان مقارنا لعدم الابن عليه فانه تقدم زماني
كما سيجي فيلزم ان يكون للزمان زمان وهو المطلوب قوله لان المتقدم
بهذه الوجوه يجامع المتاخر اي يجوز ان يجامعه وان يقتدم موسى عليه السلام
علينا بالشرف مما لاشك فيه وقد يمنع لزوم هذا الجواز ايضا في كل تقدم
بالطبع لان المعد مقدم بالطبع على المعلول ولا يجوز اجتماعه معه كما هو الصواب
والظاهر اجتماع جهتي التقدم في المعد والفرق بالحيثية ولو اعتبر في احد
التقدمين فقد يستلزم عدم اجتماعهما في الصدق فليس بضار في التحقيق
لانه بمجرد عدم جواز اجتماع المقدم مع الموخر فيستدعي الزمان كما يفهم من
اطلاقاتهم سوا سمي تقدما زمانيا او طبيعيا فيتم المطلوب فتامل قوله وايضا
اجزا الزمان متساوية في الحقيقة الى اخره يمكن ان يقال بعد تسليم التساوي
في الحقيقة ان التساوي فيها لا ينافي كون السابق معدا للاحق كما في كون احدى
الدورات معدة للاخرى وعدم الاولوية باعتبار امر عارض ممنوع لانه
لا يلزم في تقدم الشرف ان يكون المتقدم ذاته منشا للشرف كما في العالم
والجاهل بل جاز ان يكون باعتبار امر اخر عارض لكونها منشاوية في
الحقيقة لا يستلزم عدم تقدم بعضها على بعض بحسب الشرف واما ادعا
التساوي بحسبه ايضا فقد لا يسلم لجواز ان يدعي شرف الامس من اليوم
لقربه في زمن الرسول عليه الصلاة والسلام مثلا قوله والكلام في ذلك
الزمان فان قلت المدعي هو السلب الكلي اعني عدم وجود فرد من الزمان
والدليل انما يفيد رفع الايجاب الكلي لجواز عدمية الزمان الثاني قلت
يكفي في الاستدلال خصوصا الالزامي انه لا قائل بالفصل قوله ينطبق
بعضها ببعض مثلا بمعنى الانطباق هو الظرفية والمظروفية قوله
ومع ذلك يستلزم محالا اخر قيل فيه نظر لان التسلسل محال ولا استحالة في
استلزام محال محالا اخر وليس بشي لان المقصود الاستلزام وجود بينه
محالين كما هو الظاهر من المتن او باستلزامه التسلسل المحال ههنا بالضرورة
وباستلزامه محالا لا لابيان استحالة التزام التسلسل لما ذكر من المحال حتى يرد
ما ذكرتامل قوله فان ماهيته كما ستعرفها انفصال التصرم والتجدد اعني
عدم الاستقرار اورد عليه ان ماهية الزمان ليس عدم الاستقرار ولا انفصال
ذلك العدم اذ الزمان معدود من اقسام الكم ولا قائل بان عدم شي من الاشيا
استقرارا كان او غيره ولا اتصاد ذلك العدم من الكم بل له ماهية يعرضها عدم
الاستقرار ولا شك ان الحركة ايضا كذلك فهذا التقرير لا يفيد كون عروض
التقدم لاجزا الزمان بحسب ذاتها وبجميع ما عداها بواسطتها واما حديث
انقطاع السوال فقد عرفت ما فيه قوله وقد اجيب عنه الى اخره قد اشرنا
الى ان مجرد عدم اجتماع المقدم والموخر الظاهر في اجزا الزمان يكفي في اصل

الاستدلال على عدمية الزمان

الاستدلال

الاستدلال لا يفيد الجواب انما يفيد جواز نفي القول بعدم التقدم الرتبي للاجزا
الزمانية بناء على منع جواز الاجتماع فيه البتة ولا يكون جوابا عن اصل الاستدلال
على ان هذا الجواب مدفوع عن اصله لان التقدم الرتبي كما سيصرح به في اخر
موقف الاعراض تقدم اعتباري موقوف على اعتبار مبدا وقرب ما يوصف
بالتقدم اليه ويتبدل بالاعتبار ولا شبهة ان للامس تقدما على اليوم بوجه
لا يصح ان يصير متاخرا بذلك الوجه بشي من الاعتبارات غاية الامر ان يكون
له تقدم بوجه اخر صالح لان يتبدل بتبدل الاعتبار ولا امتناع في اجتماع
قسمين واكثر من التقدم في شي واحد والكلام في التقدم بالوجه الاول لا الثاني
فتدبر قوله واذا كان لا حاضر موجود الى اخره اسم كان ضمير الشان وموجودا
صفة حاضر وخبر لا محذوف والتقدير اذا كان الشان لا حاضر موجودا ثابت
ويحتمل ان يكون لا بمعنى ليس وحاضر مرفوع اسمه موجودا خبره قوله لجاز ان
يكون الحادث في الزمن السابق الى اخره قيل فيه بحث لجواز ان يكون قدر
مخصوص من الزمان مجتمع الاجزا لكن ينقضي ويحدث قدر اخر مثله وهكذا
فالاولى ان يقتصر على قضا الضرورة قوله واذا كان الزمان الحاضر غير
منقسم الى اخره قيل المختار انه غير منقسم ولا يلزم الجزء لجواز الانقسام بالوهم
وان لم ينقسم بالفعل كذا في شرح المقاصد وفيه بحث لان الانقسام الوهمي
ان طابق الواقع بان يكون فيه شي اخر غير شي بحسب نفس الامر لان الانقسام
العرضي المنفي من الجزء هو العرضي المطابق للواقع كما حقق في موضعه قوله
وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة امور متطابقة ولابي علي في هذا
المعنى ه

خذ يا صديقي من اخيك مقالة • حكمت بصحتها النفوس الناطقة •
ان المسافة والزمان كليهما • ثم التحرك جملة متطابقة •
ان صح قسمة بعضهن بحجة • فالكل في تقسيمها متوافقة •

اعلم ان المسافة اما نفس الجسم او منطبقة عليه وعلى كل تقدير يلزم من ثبات
الانات تركب الجسم من الاجزا التي لا تتجزى قوله فيتم الاستدلال برهانا
الظاهر ان الكلام الزامي على التقدير الثاني ايضا اذ لا يقول المتكلمون بالدليل
الثاني للجزء وكانه انما سماه برهانا لانه لوحظ فيه الدليل بخلاف الاول
ممتنع بل غير متصور المراد بالتعذر التعذر بحسب التحقق وان كان
ممكنا بحسب المفهوم فظهور وجه الترقي ينفي ذلك الامكان وان حمل التعذر
على التعسر مجازا فالامر اظهر قوله فان قلت لا مناقضة الى اخره حاصل
السوال ان عبارة القوم كانت على وجه حمله ابن سينا على الظرفية فرد عليه
وان كانت عبارة المص في تقرير الاستدلال صريحا في المقصود الاول في وحاصل
الجواب مقصودهم ايضا ما اشار اليه المص والمنازعة اللفظية مما لا يلتفت
اليها قوله في عدة امور التعدد فقوله في عدة امور بالنظر الى محل الكلام
والا لمطلق الاختصاص كما في العرض قوله والامام الرازي نقضه اي في
مباحث المشرقية فيه بحث اذ قدم ان الدليل المذكور الزامي فلا يتجه النقض

وقد نقال لیس فی المباحث المشرقية حديث الالزام فالظاهر ان بعض الحكما
لايقولون بوجود الزمان فالنقض بالنسبة اليهم قيل النقض بالنسبة الى
قولهم او يبطله بدليله وقد اشرنا الى انه ايضا الزامی **قوله** وبمعنى الحصول
فی الوسط الى اخره فی الحركة بمعنى التوسط شبهة وهی انها تحدث فی آن ففی ذلك
الان لا بد ان يكون الجسم فی مكان ما فذلك المكان اما المكان الاول
وانه لا يحال لان المكان الاول محل سكون واما المكان الثانی وانه محال ايضا
لان المكان الثانی لا يحصل الجسم فيه الا بعد قطع لا يحصل الا فی زمان فيكون
مسبوقا بتوسط فتامل **قوله** الا انها غير منطبقة على المسافة قيل عليه
انها وان لم تنطبق على المسافة باسرها الا ان تنطبق دايما على جزء من اجزايها
على التبادل فيلزم المحذور وقد اجيب بان المنطبق عليها هو النقطة
لا يلزم الجزء قلنا المنطبق عليها للحركة بمعنى التقطع هی النقطة ايضا فلا
يلزم الجزء ولك ان تقول الجزء انما يلزم من تتالی النقطة فی المسافة واللازم
من تركب الحركة من الجزء لا تتجزى لان المتحرك من نقطة الى ثالث يقطع
حينئذ فی ان نقطة فيقطع من اجزاء الجسم ايضا امرا غير منقسم فيلزم الجزء
الذی لا يتجزى الا من ثبوت النقطة اذ لا يلزم كون محلها غير منقسم على ان
محلها الخط ولا يلزم من انطباق الحركة بمعنى التوسط على نقطة على التبادل
محذور اذ لا يعرض نقطتان الا وبينهما امر منقسم فنقطة المتحرك والكلام
بعد محل تامل **قوله** يقتضی ارتسام ذلك الامر المقتضی المنطبق عليها
اورد عليه ان الحركة بمعنى لم يكن موجودة فكيف تنطبق على المسافة الموجودة
فالانطباق التلازم فی الانقسام وكيفيته وذلك بعد الوجود واجيب
بمنع الانطباق وجود اجزاء المنطبقين **قوله** اذ المذكور فی المباحث
المشرقية ما ذكر فی المباحث المشرقية من ان الوجود من الزمان عند الحكما
هو الان السيال يخالف لما نقل فی الكتب من مذهبهم من ان الزمان
الموجود عندهم كم متصل غير قار الذات **قوله** فلا يصح ان الزمان
الماضی ما كان حاضرا الى اخره فان قلت هذا لا يشفی لان فيه اصل ثبوت
مدعى المستدل اعنی عدمية الزمان لان الماضی معدوم قطعا وكذا
المستقبل فلو لم يكن الحاضر زمانا موجودا لم يوجد الزمان اصلا قلت
لما ثبت ان الموجود عند الحكما هو الان السيال فالمستدل ان نفی وجوده
فلا يتم دليله وان نفی وجود الامر الممتد فلا خلاف فيه حينئذ **قوله** وما
كان قابلا للزيادة والنقصان فهو موجود ان اريد ان ما كان قابلا لهما
بحسب الخارج موجود فيه فمسلم لكن قبول تلك الامكانات اياهما بحسبه
ممنوع وان اريد ان ما كان قابلا لهما فی الذهن او فی الجملة موجود فی الخارج
فممنوع **قوله** فليس عايدا الى السرعة الى اخره حاصله ان علة التفاوت
بين الحركتين بالزيادة والنقصان ليس كون احدى الحركتين اسرع من
الاخرى لعدم الدوران وجودا وعدما اما الاول فلتحقق الاختلاف

بالسرعة

بالسرعة والبطو مع انتفاء التفاوت بين الحركتين زيادة ونقصانا واما الثانی
فلتحقق التفاوت بينهما مع الاتحاد فی السرعة والبطو فكل فی الاول باتحاد
ذلك الامر الممتد عن اتحاد الحركتين وفی الثانی باختلافه عن اختلافهما للاستلزام
الظاهر **قوله** والجواب عن هذا هذا الجواب معارضة كما لا يخفى واما الحل
اعنی النقض التفصيلی فهو ما ذكرناه سابقا **قوله** ولانها اعنی هذه الامكانات
الى اخره هذه الواو من الشرح لا من المتن كما يدل عليه النظر فی نسخ المتن فكان
غرض الشارح الاشارة الى ما هو حق العبارة لان الفاء التفريعی فی قوله فهذه
الامكانات وهمية دالة على ان التعليل مستفاد من السابق فينبغی ان يجعل
مدخوله لانها تعرض الى اخره معطوفا على التعليل المقدر المستفاد من السابق
وهو الذی ذكره الشارح بقوله لاستحالة الى اخره قيام الموجود بالموهوم وان
وجد الواو فی بعض نسخ المتن فلا امر اظهر **قوله** ولا شك ان ما يكون عروضه
لامور معدومة الى اخره لفظة ما عبارة عن الامكان المذكور اعنی الامر الممتد
والامور المعدومة عبارة عما بين الطوفان ومحمد عليه الصلاة والسلام
ونحوهما وما بين بعثة موسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام ونحوهما والعروض
عبارة عن الحمل فان الاكثر المحمول على الماضی فی الاول والاقل المحمول عليه فی الثانی
عبارة عن الامتداد فافهم **قوله** وان يكون الامتداد العقلی كذلك الا
اذا كان فی الخارج الى اخره فيه بحث لانا لا نسلم ان الامتداد الخيالی لا يكون
كذلك الا اذا كان فی الخارج شیء مستمر غير مستقر ولم لا يجوز ان يحصل ذلك الامر
الا فی الخيال ابتداء من غير ان يكون هناك امر بسيط سيال نعم قد يكون سيلان
امر خارجی سببا لحصول مثل ذلك الامتداد فی الخيال كما فی الشعلة الجوالة
والقطرة النازلة لكن كون كل امتداد خيالی كذلك حاصلا من الامر الموجود
الخارجی ممنوع ودعوى الضرورة فی محل النزاع غير مسموعة **قوله** وقد
اعترض الامام الرازی الى قوله فيلزم دور اخر قيل عليه امكان وجود الحركتين
كذلك وكذا امكان السرعة والبطو امر معلوم بالضرورة الحسية فان لم
يتوقف حصوله على وجود الزمان كما هو الظاهر لم يرد اعتراض الامام الرازی
وان توقف ثبت المطلوب الذی هو وجود الزمان لان ما توقف عليه
الامر الثابت بداهة ثابت بالضرورة **قوله** فان الامم كلهم الى اخره هذا
الكلام من الامام بناء على ان الزمان المدعی وجوده هو الامر الممتد
وقد صرح فی المباحث المشرقية انه الان السيال كما ذكره الشارح فيما
سبق ثم ان تقدير الامم اياه بالايام ونحوها لا يدل على وجوده كيف والمتكلمون
القايلون بكونه وهميا يقدرونه بما ذكر **قوله** والمقصود بيان حقيقته
المخصوصة لا شك ان المقصود ههنا الاستدلال بما ذكر على وجود الزمان
وان انجر الكلام اخرا الى بيان انه كم متصل ولهذا قال الشارح احتج الحكما
على وجود الزمان بوجهين واما بيان حقيقته فقد وضع له المقصد الثامن
اللهم الا ان يكون سياق كلام الامام فی موضعه على هذا النمط **قوله** واجاب

من الثالث الى اخره فتل هذا الجواب لا يجرى لان السوال الثابت هو لزوم
التناقض ولولم يندفع بهذا الجواب كما لا يخفى **قوله** يلزم القدح فى اصوله
كثير منها ما ذكروه فى اثبات المكان وابطال الخلا كما سياتى فان كلامهم
مبنى على وجود نفس الموصوف بالزيادة والنقصان **قوله** لان التقدم
امرا اضافى هذا الدليل كما يدل ان التقدم ليس نفس جوهر الاب يدل على
انه ليس الاب ماخوذا مع عدم الابن سوا اعتبر العدم عدما مطلقا او لاحقا
او سابقا لان المتبادر من قوله لان التقدم للاضافى انه اضافى صرف
والاب مع عدم الابن ليس اضافيا صرفا بل هو مشتمل عليه او مقيد به فتامل
قوله اى ما هو متصف بالقبلية الى اخره الاظهر فى توجيه عبارة المتن
المصير الى حذف المضاف اى قبليته قبل كما سيجى مثله **قوله** اى ليس ذلك
التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن الى اخره اى عدم الابن المعتبر معه
على قياس قولهم العلم حصول الصورة حتى لا ولم يجعل لفظ هو معطوفا على خبر
ليس فى قوله وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب و لا لاعادة النفى مع
انه الانسب لقول المص لان الاب يعتبر مع العدم الى اخره لانه هو المطابق لقول
المص وبالجملة الى قوله فلا يكون نفس العدم على ان هذا الاحتمال قد ظهر
بطلانه من قوله فيما سبق لان التقدم امرا اضافى كما نبهناك عليه واما
انطباق قوله لان الاب يعتبر الى اخره فيظهر من قوله فلا يكون القبلية
نفس العدم والا كان الى اخره فتامل **قوله** فان العدم المعتبر معه قد
يكون موجبا الى اخره كلام المص يشعر بان العدم يختلف بالقبلية والبعدية
اعنى قد يصير العدم المعتبر مع الاب قبل وقد يصير بعد فاخرج الشارح
عن ظاهره بان حمله على ان العدم قد يصير سببا لقبلية الاب وقد يصير
سببا لبعديته لان السوق فى قبلية الاب وبعديته لا فى قبلية العدم
وبعديته فقوله به على توجيه الشارح حال من المستتر فى تختلف اى
ملتبسا به وطريق الالتباس كون العدم موجبا له او يقال الباء للتعدية اى
اى يجعله العدم مختلفا ان حمل مثله قياسا **قوله** لمثل ما ذكر اى ولما
كان اعتبار العدم معه موجبا لتاخره ابدا بقى شى وهو ان الثابت مما ذكر
ان ليس التقدم نفس عدم الابن مطلقا ولا عدمه اللاحق ولم يثبت انه
ليس عدمه السابق فان قلت ننقل الكلام الى تقدم ذلك العدم ونسوق
الكلام كما سقناه فى تقدم الاب قلت الدليل الدال على ان تقدم الاب
ليس نفسه لا يدل على ان تقدم الابن ليس نفسه لان العدم كالتقدم اضافى
خلاف جوهر الاب فتدبر **قوله** ولا ماخوذا مع عدم الابن بطلان هذا الشق
وان كان غير مذكور صريحا فى المتن الا انه فهم من قوله لان التقدم امرا اضافى
كما حققناه **قوله** ولا ماخوذا مع وجود الاب الظاهر فى العبارة ان
يقول مع عدم الاب واما الابن الماخوذ مع وجود الاب فلو توهم لتوهم كونه
نفس المعية لا البعدية التى كلامه فيها فكان مراده وجود الاب السابق

على الابن

على الابن فيؤول الى اعتبار عدم الاب معه والا لم يكن سابقا **قوله** وقد تبين
ان عروض القبلية الى اخره هذا التبيين ليس من قول المص وليس ذلك التقدم
نفس جوهر الاب مثلا على ان يكون معناه ان منشا التقدم ليس نفسه والا لم يصح
الاستدلال عليه بقوله لان التقدم امرا اضافى اذ لا امتناع فى كون غير الاضافى
سببا للاضافى بل من قوله فالقبلية والبعدية مما يختلف بالعدم المعتبر
معه فانه فهم منه على توجيه الشارح انفكاك التقدم على الاب والتاخر عن
الابن ولو كان منشاين للتقدم والتاخر لامتنع انفكاكهما عنهما بقى فيه بحث
وهو انه لا يلزم من عدم كونهما منشاين لهما لزوم وجود شى اخر يتصف بهما لذاته
الا ترى ان الجسم ليس منشا للحركة العارضة له مع انه ليس هناك شى
مغاير للجسم يتصف بالحركة حقيقة فان قلت المراد من قوله ليس لذاتيهما
ان ذاتيهما ليسا معروضين حقيقيين لهما فيصح قوله فلا بد من شى اخر يتصف
بهما لذاته قلت الدليل الذى ذكره اعنى والا امتنع انفكاكهما عنهما لا يفيد
ذلك لان مجرد كون شى معروضا حقيقيا لشى لا يستلزم امتناع انفكاك احدهما
عن الاخر فاعتبر الحركة والجسم وغاية ما يتكلف ان يقال لا نزاع فى ان
عروض القبلية والبعدية للاب والابن ليس منشاه ذاتيهما فلا بد من منشا
حقيقى بالضرورة ولما علم ضرورة ان منشا المنشا الحقيقى له اعنى الامتداد
الذى لا يعتبر لذاته الاجتماع بل لبعض اجزائه مقدم وبعضه موخر لذاته كما
ينبه عليه انقطاع سوال وجه تقدم ولادة زيد على ولادة عمرو اذا انتهى
الجواب الى ان ولادة زيد فى سنة ثمانين وولادة عمرو فى سنة تسعين على
ما سبق فى مباحث الحدود ويكون جزوه المقدم ظرفا للاب وجزوه الموخر ظرفا
للابن اقام قوله فلا بد من شى اخر يتصف بهما لذاته مقام فلا بد من شى
اخر يكون منشا لهما لذاته لانه مع ذلك هو الدال على وجود الزمان بزعمهم
فتامل واعلم ان اللازم من الدليل على تقدير تمامه زيادة القبلية على
الامور المذكورة واما وجودها فلم يتعرض له فى الاستدلال حتى يثبت وجود
معروضه اعنى الزمان والمسطور فى كتب القوم بعد الاستدلال على
زيادتها بما ذكرنا وجودية لانها تقتضى اللاقبلية كما مر مثله مرارا وتلك
تقرير المص قاصر **قوله** لان ما تقتضيه الشى يستحيل انفكاكه عنه اى اقتضا
تاما كلا يتبادر عند الاطلاق واما اذا لم يكن فقد ينفك المقتضى عنه لمانع كتخلف — الاقتضا تاما
البرودة عن الماء **قوله** فان عدم الحادث متقدم على وجوده قطعا الى اخره
خلاصة الجواب منع كون التقدم امرا وجوديا وحديث اتصاف عدم
الحادث به سند للمنع فلا يرد اتصاف عدم الحادث بالتقدم شى وانما الموصوف
به حقيقة شى اخر وانما ينسب الى عدم الحادث بتبعية ذلك الشى فلا يلزم
عدمية التقدم على ان الاتصاف الحقيقى يكفى فى استلزام عدمية التقدم ولا
حاجة الى اثبات الاتصاف الذاتى **قوله** وفيه اى فى الزمان باعتبار تعلق
حقيقته مراده توجيه تذكير ضمير فيه مع ان الظاهر رجوعه الى الحقيقة

وفيه وجه اخر وهو ان يقال في قوله حقيقة الزمان مضاف محذوف وراي في
بيان حقيقة الزمان وضمير فيه راجع الى ذلك المضاف **قوله** انه جوهر
الى اخره قالوا الزمان جوهر قائم بنفسه وله نسب مختلفة الى الحوادث
وتلك النسب قابلة للزيادة والنقصان والمساواة والزمان قابل
لهذه الامور لا لذاته بل بالعرض **قوله** ثبت انه جوهر قائم بذاته
قوله قائم بذاته صفة كاشفة للجوهر وتنبيه على انه مرادهم بالجوهر ههنا
هو القائم بذاته لا ما هو قسم للممكن فلا يرد ان وجوب الوجود ينفي العرضية
ولا يفيد الجوهرية لجواز الواسطة كالواجب تعالى ثم يرد عليهم لزوم تعدد
القديم بالذات ولا شك في بطلانه **قوله** وان لم توجد الحركة فيه الى اخره فيه
مرادهم انه ان لوحظ وقوع الحركة فيه يسمى زمانا وان لم يلاحظ يسمى دهرا
سواء وقعت فيه بالفعل ام لا **قوله** منقوض بتقدم اجزاء الزمان الى اخره
المراد باجزاء الزمان الاجزاء المفروضة المرتسمة في الخيال وهذا لا ينافي
بساطة المبدأ عند القائل بان الزمان جوهر مجرد **قوله** لو كان العدم
معروضا للتاخر والتقدم الى اخره فان قلت قد سبق ان اتصاف
غير الزمان بالتاخر بمعنى كونه في الزمان المتاخر ومعنى اتصافه بالتقدم
بمعنى انه في الزمان المتقدم فلا يلزم مما ذكر في الاستدلال كون العدم
معروضا حقيقيا لهما حتى يبنى في كون التقدم والتاخر عندهم وجوديين قلت
نعم لما فرض عدم الزمان لا يكون له تقدم ولا تاخر بهذا المعنى فان ادعي
لزوم الزمان لكل عدم فعليه البرهان فتامل **قوله** واذ لولاه لم يمكن
لكم اثبات الزمان الى اخره فان قلت كون التقدم والتاخر امرين عدميين
لا يقدح في اثبات المطلوب اعني وجود الزمان اذ يكفي فيه ان اتصاف
الزمان بهما خارجي كاتصاف الاعمى بالعمى قلت نعم ايضا لا يتصف بهما العدم
فان ادعي ان قيامهما بالزمان خارجي وقيامهما بعدمه اعتباري ذهني
يكون تحكما وكذا ان ادعي كون الفرد القائم منهما بالزمان موجودا والفرد
القائم بعدمه عدميا بناء على ما تقرر من جواز كون فرض من الطبيعة
النوعية موجودا وفردا اخر منها معدوما فتامل **قوله** مختلفة المعنى
فان الاحاطة في الفلك بمعنى الاشتمال وفي الزمان بمعنى المقارنة **قوله**
ورابعها ما ذهب اليه ارسطو فقيل يرد عليه السؤال المشهور الذي اورده
نصير الدين الطوسي في الاسئلة التي كتبها الى الكاتبي وهو ان الحركة لا بد لها
من الكيفيتين السرعة والبطء وذلك انما هو بعد تقرر الزمان فقبل حركة
الفلك الاعظم زمان هذا خلف والجواب ان احدى الكيفيتين المذكورتين
من لوازم الحركة متاخرة عنها ذاتا وكذا الزمان لانه مقدارها قائم
بها فما دام الزمر تقدم احد لازميها على الاخر بالذات والمحذور انما هو
تقدم الزمان على حركة الفلك الاعظم ولم يلزم ذلك فليتامل **قوله** من
الانات المتتالية التي هي الوحدات اي على تقدير كون الزمان كما متصلا

قوله فيكون مقدارا للحركة مستديرة فقيل من ابن نعمن ان يكون تلك الحركة
حركة في الوضع لم لا يجوز ان تكون حركة في الكيف على ان اختصاص ذلك الشيء
الغير القار في الحركة انما علم بالاستقراء الناقص فالدليل ظني لا برهاني والجواب
عن الاول ان بين كل حركتين في الكيف ايضا سكونا كما صرح به المصنف في مباحث
الاين فيلزم الانقطاع اللازم على تقدير ان يكون مقدارا لحركة اينية
قوله ولا ينعكس هذا على سبيل الانسب والاولى ان قد يقدر الاصغر بالاكبر
فيقال الميل ثلث فرسخ **قوله** ولم يبين ذلك في الزمان وقد يبين ذلك
بان كلا من الحركة والمسافة غير قابل لهما بالذات وهو ظاهر فتعين ان
القابل بالذات هو المقدار ثم ان مقدار المسافة قار فتعين مقدار الحركة **قوله**
فان اقتضاؤه محلا موجودا انما يتوقف على وجوده وعرضيته معا عدم كفاية
الوجود ظاهر واما عدم كفاية العرضية كما يفهم من كلامه فلان النقل الصحيح
عن الفلاسفة ان جميع الاعراض موجودة في الاعيان بجنسها لا بجميع انواعها
كما اشار اليه الشارح في اوائل حواشي التجريد فمجرد عرضية الزمان لا يقتضي
ان يكون له محل على موجود في الاعيان الا اذا ثبت لزوم اتصاف محل العرض به
في الخارج بقي ههنا شيء وهو ان سياق كلام الشارح يدل على ان المقصود ههنا
اثبات محل للزمان موجود في الخارج مع ان المثبت ههنا محلية الحركة بمعنى
القطع وهو امر وهمي فتامل **قوله** فان قيل نسبة المتغير الى اخره حاصل السؤال
انا لا نسلم انه لو كان الزمان موجودا لكان مقدار المطلق الموجود وذلك لان
نسبة المتغير الى اخره **قوله** وقد يوجه ذلك القول الى اخره فان قلت هذا
التوجيه يقتضي ان يكون الزمان مقدارا للحركة مطلقا سواء كانت مستقيمة
او مستديرة وقد صرحوا بانه مقدار لحركة الفلك الاعظم قلت المقصود من
هذا التوجيه انه لا يلزم ان يكون مقدار الغير الحركة واما كونه مقدار الحركة
مخصوصة اعني حركة الفلك الاعظم فمقدمات اخر قد تكلف بيانها فلا قصور
فان قلت نفس الزمان مما له هوية اتصالية غير قارة فيلزم ان يكون
له زمان اخر على مقتضى كلامه قلت بعد تسليم لزوم الزمان الزائد مراده
من الموجود المذكور غير الزمان وانما سكت عن استثنائه لما سبق من تباينه
غير مرة **قوله** فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية الى اخره انما لم يذكر البعدية
لان نسبته متغير الى متغير بالقبلية تتضمن نسبة الاخر الى الاول بالبعدية
فهي مذكورة ضمنا ثم انه انما يلزم الزمان في كلا الجانبين اذا لم يكن احد
المعنيين نفس الزمان اللهم الا ان يقال هناك ايضا زمان في كلا الجانبين
الا انه ليس بزائد في احدهما وبهذا يسقط ما اورده الامام في الملخص على
مذهب ارسطو من ان مقدار الشيء موجود معه بالزمان فلو كان ذلك المقدار
هو الزمان لكان للزمان زمان **قوله** واذا نسب لها ثابت الى متغير الى اخره
هذا التحقيق مخالف لاطلاق ما صرحوا به من ان عروض القبلية والبعدية
لاجزاء الزمان لنفسه ولغيرها بواسطة الزمان والظاهر ما صرح به في الالهيات

من ان تقدم الباري على العالم ليس بمقدار زماني عند الفلاسفة ايضا والا
لزم كونه تعالى واقعا في الزمان اذ الكلام ههنا في القبلية والبعدية الزمانيتين
ولهذا قال اولا واذا كانت القبلية والمعية والبعدية المشهورة بالزمانية
عارضة له تعالى الى اخره فتامل **قوله** وقد سبق ما يتعلق بالتقضي الى اخره
اشارة الى ما نقله من المباحث المشرقية من ان الزمان الموجود عندهم
الان السيال المنطبق على الحركة بمعنى التوسط **قوله** وجب ان تكون مدة البقا
ومدة الابتدا وقتا واحدا بعينه اراد لزوم كونهما واحدا بالذات فلا يجدي
اعتبار التغاير باعتبار التجدد وعدمه كما في الان المستمر الغير المستقر **قوله**
ضرورة انه مشار اليه اشارة حسية فيه بحث اما اولا فلما قيل من ان الحكما
جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة في وسط الخط والى الخط في وسط السطح
مع انهما موهومان لان الخط عندهم ليس مركبا من النقطة ولا السطح من الخطوط
بل هما متصلان لا مفصل فيهما فلا يلزم عندهم كون المشار اليه بالاشارة
الحسية موجودا في الخارج بل يلزم احد الامرين اما وجوده او وجود المحل الذي
يتوهم المشار اليه فيه واما ثانيا فلان المشار اليه اشارة حسية ههنا
وهناك هو ما يقال له المكان في العرف العام فلا يثبت وجود المكان الحقيقي
ويمكن ان يدفع الثاني بان جمهور العقلا يشيرون الى الطير الواقف في الهوا بانه
هناك مع انه لا مكان له بالمعنى العامي كما سنذكره **قوله** وانه ينتقل منه
الجسم اليه المنتقل اليه بالحصول فيه يجب ان يكون موجودا وقت الانتقال
واما المنتقل اليه لتحصيله فيمتنع وجوده حال الانتقال كالكيفية التي
يتوجه اليها الجسم حال حركته في الكيف هذا هو المشهور وفيه اعتراض مشهور
وهو انه لا يستقيم على تقدير كون المكان هو السطح كيف والطير الذي يطير
من موضع الى موضع في الهوا ينتقل الى ما انتهى اليه حركته مع كونه معدوما
قبل وصوله اليه لكون الهوا عندهم متصلا في نفسه لا سطح موجود في جوفه
فاذا خرقه المتحرك بحجمه حصل هناك سطح محيط به ويمكن ان يجاب عنه
ههنا بان المدعى وجوب وجود المنتقل اليه ولو حال انقطاع الحركة لا حال
الحركة غاية ما في الباب اشتراك جميع الحركات في هذا الامر **قوله** ولا يتصف
بالزيادة والنقصان فان قلت الواقف على طرف العالم ان لم يمكنه مد
اليد الى الخارج فهناك جسم مانع وان امكنه ذلك فالذي يتسع من خارج
العالم اصبعه غير متسع لكل يديه فخارج العالم قابل للزيادة والنقصان
مع انه لا شي محض عندهم قلت نفذ رمنع اليد لا لوجود مانع بل لعدم
الشرط وهو عدم الحيز والمكان ومنه علم ان وقوف ذي اليد على طرف العالم
مما لا يمكن ولو امكن لم يحتج الى قصة مد اليد فقال ما يسع كل الواقف
ازيد مما يسع بعضه اللهم الا ان يفرض الوقوف بحيث لا يتجاوز سطح الواقف
سطح العالم تامل **قوله** نبه بها على وجود المكان الى اخره فالمنوع الواردة
على الوجوه الاربعة لا يبعد وقوله كما اشار اليه بلفظ الضرورة بحث

ظاهر

ظاهر وهو ان الضرورة ههنا دخلت على مقدمة من مقدمات الدليل ومن ضرورية
وضروريتها لا تستلزم ضرورية الدعوى اللهم الا ان يثبت ما نقل من الشارح
من ان العلم بكونه مشارا اليه اشارة حسية يتضمن العلم بكونه موجودا
كما ان العلم بالانسانية يتضمن العلم بالحيوانية فضرورية الاول تستلزم ضرورية
الثاني بقي الكلام في انه كيف يسع دعوى الضرورة في حكم اطبق المتكلمون وبعض
من قدما الفلاسفة على خلافه مع ان القول بان دعوى الضرورة غير مسموعة
في محل النزاع شايع بينهم وقد نبهناك في المرصد الثالث في اقسام العلم على
وجه الرد والقبول فلتتذكر **قوله** وح تسلسل الامكنة فان قلت ان المتحيز
اذا كان غير مكان فلزم مكان زائد واذا كان مكانا فلزم مكانه هو بنفسه على قياس
ما قيل في الصفو والوجود والتقدم الزماني لاجزاء الزمان فلا يلزم التسلسل
قلت للمكان خواص منشاؤه لا تتصور في الشي بالنسبة الى نفسه
ولا كذلك الحال في الامثلة السابقة **قوله** فيكون المكان في الجسم لا الجسم في المكان
رد عليه بان لكلمة في معان لا يجوز ان يكون الجسم في المكان باحدهما والعكس
بمعناها الاخر مثلا يكون الجسم في المكان بمعنى كونه مالياله والمكان فيه بمعنى قيامه
به ولا منافاة بينهما فان قلت بمعنى قوله لا الجسم في المكان لا معوقيته فقط
وهو باطل قطعا لانا نعلم بديهة ان مكان الشي خارج منفصل عنه قلت معلومية
انفصال المكان للشي عنه بنا على انه لو لم يكن كذلك لم يتصور ان ينتقل الجسم
منه واليه فلا يكون قوله وايضا فينتقل الى اخره وجها مستقلا فتامل **قوله**
وذلك بان يكون حلوله الى اخره اي بان يكون حلوله المكان في محله سريانيا
وانما يلزم تداخل الجسمين ح لان المتمكن في مكان مالي له والمكان ملو منه
فيلزم على تقدير ان يكون حلول المكان في محله سريانيا تداخل الجسم الاخر
بالضرورة **قوله** ولكل جسم مكان بالضرورة فان قلت كان يكفي ح
ان يقال واما جسم غيره ولكل جسم مكان بالضرورة فالترديد مستدرك
قلت انما فصل اظهارا للفساد فاحش في احد الشقين **قوله** فيلزم التسلسل
وعدم تناهي الاجسام فان قلت لم لا يجوز ان يكون ظرف ذلك مكانا لهذا
وظرف هذا مكانا لذلك قلت يجب ان يكون المتمكن منطبقا على مكانه كما سياتي
ولا يتحقق هذا فيما ذكر **قوله** وقد عرفت انه لا ينتج الموجبات في الشكل
الثاني على ان الجسم في احدى المقدمتين بمعنى الصورة الجسمية كما صرح الشارح
وفي الاخرى بمعناه الظاهر بل التفاوت في احدهما بمعنى الحلول وفي الاخرى
بمعنى الحصول فلا يتكرر الوسط **قوله** بان يقال المكان يتعاقب عليه الممكنات
لم يرد بها الممكنات من حيث هي ممكنات حتى يرد ان هذا ليس صالحا للدليل
لعدم تكرر الوسط اذ الاشيا المتعددة اعم من الممكنات فيكون كقولنا زيد
يصدق عليه الانسان وكلما يصدق عليه الحيوان فهو ماش ولا شك في عدم
انتظامه بل اراد بها المتعددات فلو عبر عنها بالاشيا المتعددة لكان احسن
قوله والا فالامتناع كون الهيولى التي هي جزء الجسم مكانا له الى اخره

فان قلت ان افلاطون لا يقول بان الجسم مركب من الهيولى والصورة بل هو عنده
جوهر بسيط والهيولى عنده اسم للجسم من حيث قبوله الاعراض المحصلة للاجسام
المتنوعة لها والصورة بل هو اسم لتلك الاعراض فقوله التي هي للجسم غير مناسب
للمقام قلت ظاهر قوله في الاستدلال الهيولى فقيل بتعاقب الاجسام اي الصورة
الجسمية تدل على انه نقلا اخر غير ما هو المشهور من مذهبه او كلامه محمول
على التنزل على ان كلام الشارح ليس بصريح في ان الجزئيه على مذهبه تأمل
قوله على ما يمنع الشي من النزول الاظهر ان يقول ما يعتمد عليه الشي ويمنعه
من النزول اذ الاقتصار على الثاني يوهم ان يكون الحبل الذي علق به الحجر
من راسه الى مكان له عند العامة وكذا القوة القوية المصعدة للحجر وليس
كذلك واعلم ان جعل المكان عبارة عما ذكر خطا عامي لانه يوجب ان لا يكون
السهم النافذ في الهوا والطاير فيما بين السما والارض وكذا الحجر المتحرك
بالقسر الى جهة فوق في مكان اذ ليس لها في تلك الحالة موضع يمنعها من النزول
وهو ممتنع فانا نشاهد كلا منها متحركا والحركة لا بد ان يكون عن شي الى شي
وما عنه الانتقال واليه هو المكان كذا في الابكار قوله حتى لو وضع درقة
الدرقة الترس من الجلد ليس فيه خشب ولا عصب قوله بالوجوه الاربعة
الدالة على ذلك انما اسند الدلالة عليها باعتبار انها منبهات على وجود المكان
والا فقد سبق ان المفيد لذلك هو الصورة العقلية قوله اما الاول فلانه
لو قبل البعد الحركة الى اخره اجيب عنه باختيار الشق الاول ومنع لزوم
التسلسل لان قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان
الى مكان وهذا الامكان يقتضي امكان ان يكون للمتصف مكان لا وجوبه
فلا يلزم التسلسل وفيه نظر لان لزوم التسلسل وتحقق ابعاد غير متناهية
ليس باعتبار اتصاف كل بعد بالحركة الاينية بالفعل حتى يرد ما ذكر بل
باعتبار ان القابل للحركة الاينية لا بد ان يكون امرا متمكنا بالفعل اذ ما لا
يتعلق بالمكان كالمجردات لا يكون قابلا لها اصلا والخصم ايضا معترف به وسيصرح
الشارح في الالهيات بان المكان لا يمكن حصوله الا في مكان ولهذا استدل
المحققون على ان الله تعالى ليس بمكاني بانه لو كان كذلك لزم قدم المكان وبالجملة
مبنى الكلام على انه يستحيل ان يكون شي في بعض احيان وجوده مما لا تعلق له
بالمكان وفي بعض منها متمكنا والظاهر ان العقلا متفقون عليه نعم يمكن ان
ينقض الدليل بالتعدى المجردي فانه ان قبلها لذاته لزم التسلسل وان لا
فسائر الاجسام لا يقبله ايضا كما هو جواب القائلين بالسطح فهو جواب
القائلين بالبعد قوله لانه اذا امكن انتقال كل واحد قد يمنع الشرطية
بنا على ان الامكان درجة في نفسه لا ينافي امتناع الكل فيما اشرنا اليه فيما
سبق قوله الا ترى انه اذا خرج كل واحد عن مكانه فان قلت خروج
كل من الاجزا الفلكية عن مكانه لا يستلزم خروج المجموع فما الفرق بينه وبينما
نحن فيه قلت خروج كل جز فيما نحن فيه الى مكان غير مكان جز اخر بالضرورة

لتطابق الامكنة وتداخل الابعاد عن العرض ولا كذلك فيما ذكرته فهذا هو منشا
الفرق فليتأمل قوله فالجسم ايضا لا يقبلها لما مر من البعد فان قلت
عدم قبول الحال في الجسم الحركة لذاته لا يستلزم عدم قبول الجسم اياها لم لا يجوز
ان العرض الحال فيها لا يقبلها لذاته ولو كان لازما للجسم مع ان الجسم يقبلها
قطعا قلت ما ذكر مبني على توهم ان المراد من قبول الحركة لذاته القبول لها
بالاستقلال وليس المراد ذلك بل المراد به تحقق قابلية الحركة في ذات ذلك
الشي ولا نقيد الحركة بالاستقلال او التبعية ولا شك ان في تحقق هذه القابلية
في العرض الحال في الجسم لا يقال اذا لم يقيد الحركة بالاستقلال لم يلزم على تقدير
تحقق القابلية في العرض الحال المذكور ان يكون للبعد المكاني مكان اخر
حتى يتسلسل الامكنة لما سيصرح الشارح في الفرع الثاني ان المتحرك بالعرض
لا يلزم له مكان لانا نقول البعد الذي هو المكان جوهر فلو قبل الحركة كان
كان حركته بالذات والاستقلال فيلزم له مكان وهذا لا يقتضي تقييد الحركة
في الشبهة بالاستقلال كما لا يخفى على الفطن ولو سلم فغاية ما في الباب
ان يكون هذا جوابا اخر غير ما ذكره المص فتامل قوله وعدم اقتضا سائر
الصور والاعراض الى اخره واما الصورة النوعية فيعني كونها مخصصة لحيز
ان تكون النوعية الموجودة في الجسم المقتضية لحيز ما مقتضية لتعين ذلك
المقتضى لانها من حيث ذاتها وماهيتها بدون وجودها في الجسمية تقتضي
حيزا قوله كون هذا الذراع المعين ذراعين فيه بحث لان هذا من العاديات
التي يجزم بها مع جواز خلافها بلا تجويز وبالجملة فالحكم بتعدد البعد عندهم
بنا على انهم اقاموا دليلا على ذلك بزعمهم فلا اعتداد لحكم الحس بالوحدة
ههنا لتعارضه مع البرهان كما لا اعتداد بحكمه بان الجسم موجود واحد
واما حكم بوحدة الذراع فخال عن المعارض يجزم به عادة قوله وامتناع
ذلك بين البعد المادي والبعد المجرد الى اخره رد الشارح هذا الجواب
في حاشية التجريد بما حاصله ان منشا امتناع التداخل هو الاتصاف
بالعظم والامتداد وهذا الاتصاف موجود في المادي والمجرد فيمتنع التداخل
بينهما ايضا قوله سوا فرض واحدا او مركبا اذا اعتبر الجهات فالسطح المحيط
مركب من سطوح ولذا يقال يحيط بالمربع ستة سطوح واذا لم يعتبر كما يدل
عليه اعتبار السطح المحيط واحدا على ما سبق الان فالتركيب بان يعتبر
بعض يحيط السمكة شيئا ما داخلا في الما كالخشب ثم الظاهر فيما ذكر ان اسطحا
تتلاشى وتضمحل ويحدث سطح اخر فاطلاق الحركة مسامحة وكذا الحجر المستقر
الموضوع في الما يضمحل جميع سطوح مائه قوله ولما كانت حركة السطوح
الى اخره فان قلت يلزم من هذا ان لا يلزم للجالس في السفينة المتحركة
مكان مع ظهور بطلانه قلت لزوم المكان له ليس باعتبار الحركة العرضية
بل بانه قد يتحرك بالذات فلا يفارق المكان قوله والريح يقف الظاهر ان
يقال والهوا يقف لان الريح هو الهوا المتحرك فلا معنى لوقوفه ظاهرا

قوله فالاولى ان يمثل بكره الى اخره المقام والسياق في الحركة الاينية فالتمثيل
بالكوز المذكور ليس بذاك والمثال المطابق للمقام الماء المالي للكوز المنكوس
المسدود الراس اذا امتلا فتح فان مكان السطح القائم بالكوز فقد تحرك
المحوي واما الحاوي اعني ذلك السطح فهو واقف قوله لانه فطر عليه البداهة
وقيل لانه ينشق فيدخل فيه الجسم بما له من البعد وهذا البعد عند القائلين
به جوهر قائم بل للاشارة الحسية غير مقارن للمادة مقارنة الابعاد الحسية الحالة
فيها فكانه امر متوسط بين العاقلين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل
اشارة حسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة ثم هذا البعد المجرد
مساو لابعاد الجسم باسرها فهو بعد يقدر قطر الفلك الاعظم وكل بعد
لجسم منطبق على بعض من ذلك البعد المجرد قوله لا ابقاء لذلك التعدد
والتفاوت الى اخره الحق في الجواب ما اشير اليه في مباحث الزمان منع
كون قبول الزيادة والنقصان عن عوارض الموجود الابدي ان ما بين
الطوفان ونبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم اقل مما بين يومنا ويوم
الطوفان تامل قوله لتناوله الوضع الى اخره في سياق كلامه اشارة
الى ان للوضع معنيين الحالة التي يتميز بها الجسم في الاشارة الحسية والمقولة
التي هي احدى الاجناس العالية كما عرفت فان قلت اذا كان الحيز في المحدد
وهو الوضع اي الحالة التي يتميز في الاشارة الحسية فلم لم يكتف بهذه الحالة
في سائر الاجسام واثبت فيه الحيز بمعنى المكان قلت لضرورة ان
الجسم الممتاز في الاشارة الحسية الكائن تحت اخر يحيط به يوجد فيه الخواص
المثبتة للمكان قوله فلا يعرض لها حركة خارجية الظاهر ان ذوات
الاجزاء تحققه والعرضية جزئيتها وان تحقق الذات يكفي لعروض الحركة
الخارجية وسيأتي تتمة لهذا الكلام في مباحث الاين على راي الفلاسفة
قوله اي الريح الهابة انما قدم تفسير الهواء بالريح على وصفه بالهبوب
مع ان الظاهر التاخير لان الريح هو الهواء الهاب اشارة الى وجه تانيث
الهابة بانه على تاويل الهواء بالريح والريح تؤنث قال الله تعالى ريح فيها عذاب
اليم ولان المتعارف وصف الريح بالهبوب قوله في صندوق بحيث
تماس جميع باطن الصندوق جميع ظاهر ذلك الجسم المنقول قوله
فالجواب ان تغير النسبة معلل بالحركة لتقدمه بعدمها فان قلت
هذا اذا كان التغير معللا بالحركة وجودا وعدما يكون مساويا لها فكيف
يمكن ان توجد الحركة بدون التغير في الطير الواقف قلت المستدل لم
يدع وجود الحركة في الطير المذكور في نفس الامر بل لزومه من تفسير
المكان بالسطح فما ذكرته وجه اخر لفساد التفسير المذكور وليس نقضا
للمستدل قوله فان استبدال الامكنة اذا كان ناشئا من المتمكن الى اخره
اراد ان ينشأ منه نشأ قريبا فلا يرد ان شخصا اذا ذاد نفسه عن خارج
عن مكانه فلا شك انه ينشأ تحرك الهواء بمتابعة فقد تبدل السطح المحيط به

مع انه

مع انه ليس بمتحرك حركة اينية هكذا قيل لكن اذا قيل يلزم ان يكون انسان
محفوف بكرباس مثلا بحيث لم يبق له من ظاهر بدنه جزء غير محفوف اذا
سافر من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن
الكرباس وكذا الحوت في الماء الجاري اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء
بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة
فلا مدفع له واقول اما الجواب عن الثاني فظاهر لان فرض التساوي
حركة الحوت وحركة الماء الجاري فرض محال على اصل الفلاسفة لما سيجيء من الدليل
الدال على اشتراط المعاوقة الخارجية في كل حركة وهي منتفية في حركة الحوت
على التقدير المذكور والخصوم الذين يستدلون بالوجوه المذكورة على ان المكان
هو البعد الموجود المجرد اعني افلاطون ومن تبعه قائلون باستحالة المفروض
المذكور ايضا اللهم الا ان يوجه رد الشبهة من طرف المتكلمين بناء على عدم تمام دليل
اشتراط المعاوقة واما عن الاول فبعد تسليم ان سطح الكرباس المذكور مكان
لذلك الانسان فمن وجوه الاول انهم ارادوا بالمكان في تفسير الحركة الاينية
المكان المطلق ولو بالنسبة الى مجموع المتحرك بالذات وبالتبع الثاني انهم
ارادوا باستبدال المكان الناشئ من جهة المتمكن طلب تبدله اعني القصد
الذي هو كون الجهة مقصدا للمتحرك وبالجملة هو معنى التوجه الذي لا يوجد
في حال السكون وان وجد طلب الحصول بالمعنى الظاهر في الحركة الطبيعية
حال السكون وهذا الطلب متحقق في الصورة المذكورة الا انه تخلف المقتضى
لمانع تخلف برودة الماء عنه بالتسخين الغريب الثالث ان المصنف نقل في المقصد
الرابع من بحث الاكوان على راي المتكلمين اختلافهم في تحرك الجواهر الوسطانية
من الجسم المتحرك فقد لا نسلم ان ادعاء عدم حركة نفس الانسان المحفوف بالكرباس
حركة اينية سفسطة نعم ادعاء عدم حركة المجموع بها سفسطة ظاهرة تامل
قوله فقد نقص قربه من الاستدارة الظاهر ان ضمير قربه راجع الى المكان
ويمكن ان يرجع الى الماء ويجعل قرب الماء من الاستدارة كناية عن عدم بقاء
مكانه على حاله للتلازم بينهما قوله فدل على ان المكان هو البعد مبني
على عدم القائل بالفصل واتحاد الامكنة بالحقيقة النوعية فاذا ثبت كون
مكان من الامكنة البعد فقد ثبت كون جميعه كذلك قوله وقد صرح ابن
سينا الى اخره اشارة الى ان الكلام الزامي فلا يرد المنع بان المعلوم ضرورة
وجود المقصد عند حصول المتحرك فيه واما وجوده عند القصد فلا
قوله محيط المحدد الى اخره الاضافة بيانية واللامية وتفسيره بمقعر
فلك القمر ازالة الذهاب الوهم الى محيط الفلك الاعظم المتبادر من العبارة
اذ لا يقتضيه الحيز المطلق وانما هو منتهى الاشارات قوله وقد اجاب
عنه الامام الرازي الى اخره هذا الجواب من طرف القائلين بان المكان
هو السطح ولذا قال الخلاء محال عندنا لا من طرف المتكلمين اذ ليس الخلاء
محالا عندهم كما سيأتي الآن قوله وحقيقته ان يكون الجسمان الى اخره

اي حقيقة الخلا المتنازع فيه لا حقيقة الخلا مطلقا بقرينة قوله بعد ذكر
الاختلاف فيه واما الخلا خارج العلم فمتفق عليه فلا يلزم ان لا يكون للمحدد
مكان عند المتكلمين قوله الاول انه لا يمتنع وجود صفحة ملسا فيقال اذا
اتخذنا صفحة من حديد واذبنا مثل الرصاص عليه ثم فصلنا احدهما عن
الاخر حصل المقصود سوا ثبتت الملامسة امرا ومع الانطباق مكاثرة وانت
خبير بان مجرد ما ذكر لا يكفي اذ لو وجد فيها مسام جاوزها الهوا لم يلزم الخلا
لانجذاب الهوا الى البين مع ارتفاع ذلك المذاب ثم ثبوت الزاوية لا يضر في
المقصود فبيان امكان الصفحة الملسا لكونها اظهر فيه فان قلت
الزاوية اذا كانت صغيرة جدا ادخلها الهوا واحتقن فيها للطافته ولا بد خللها
الرصاص ونحوه قلت ح لا يتم قوله فيضع فيها اجزاه اخرى فلتتامل
قوله والا فعدم ملامستها الى اخره فان قلت التردد بين عدم
الاتصال وبين وجود الزوايا على تقدير فرض تساوي وضع الاجزا مما لا وجه
له لان وجود الزوايا لا يجامع التساوي قلت فرض التساوي لا يستلزم
تحققه في نفس الامر ومعنى قوله فان كانت ملسا انها ان كانت ملسا في نفس
الامر كما هو كذلك على الفرض فلا محذور قوله فيضع فيها اجزا اخرى
هذا جار في المسام ايضا وانما لم يذكره هناك لعدم الاحتياج اليه فان قلت
لم لا يجوز ان يبقى فرجة وهمية لا يمكن ان يوضع فيه جزء خارجي قلت الفرجة
الواقعة في الخلال فرجة خارجية البتة ولو سلم فالفرجة الوهمية لا تقدح
في المقصود اذ لا يحتقن فيه الهوا بحسب الخارج كما لا يخفى فلا محذور اللهم
الا ان يصار الى ما اشرت اليه من ان الفرجة لغاية صغرها يدخل فيها الهوا
للطافته دون غيره من الاجسام التي لا تقبل التخلخل فتدبر قوله قال
الامام الى اخره الظاهر ان المحذور فيما ذكره الامام عدم تناهي الزوايا
بحسب العدد وفيما ذكره الشارح اولا انقسام زاوية واحدة بالفعل الى غير
النهاية لكن في قوله ولا بد من الانتها الى سطوح مستوية بحيث لم لا يجوز ان
ان ينتهي الى سطوح صغار منحنية ولا ينتهي الى سطوح مستوية ولا تذهب
الزوايا الى غير النهاية فقيل وكان الشارح رحمه الله تعالى انما عدل عن هذا الطريق
لهذا الاصل ويمكن ان يوجه كلام الامام بعد تسليم ان السطح المنحني لا زاوية
فيه بانه اراد بالمستوي ما لا زاوية فيه بقرينة السياق لا ما يقابل الانحنا
وبالاستوا لهذا المعنى يحصل المطلوب لانا اذا فرضنا طاسين طبقنا وادرج
احدهما في الاخرى رفع العالي دفعة يحصل الخلا فان قلت اذا حصل به
المطلوب فلغو بيان امكان الصفحة الملسا قلت الامام لم يذكر في الملخص
الصفحة الملسا بالمعنى المذكور ههنا بل قال ان سطحا اذا لقي سطحا اخر ثم
ارتفع عنه دفعة واحدة الى اخره فلو كان ذكرها في الاربعين في عنوان البحث
لجاز ان يقال معنى اخر كلامه انه اذا لم يتحقق الاستوا في السطح بسبب
اتصال سطوحها على الزاوية فلا بد ان ينتهي الى سطوح صغار لا زاوية

فيها

فيها وبه يثبت المطلوب وان لم يكن سطحا ملسا وهذا معنى صحيح تامل قوله
والا لم يكن التماس الحاصل بينهما الا لاجزا لا يتجزا امثلا فان قلت لم لا يجوز
ان يتماسا بنقطة كما اذا تماست الكرات الصغيرة بكرة عظيمة قلت لان وجود
السطح يقتضي تماس منقسم في جهتين نظيره بفرض تساوي وضع الاجزا وان
لم يتماس كذلك يلزم ان لا يوجد السطح بل يكون هناك اجزا لا تتجزى كما هو مذهب
المتكلمين وهذا ظاهر جدا قوله ضرورة انه لم يكن فيها بينهما جسم اخر والا
يلزم تداخل الاجسام فان قلت لم لا يجوز ان يكون بينهما صفحة رقيقة
من الهوا فيتخلخل عند الرفع ولا يلزم التداخل لجواز التكاثف في اجزا احدى
الصفحتين بل التكاثف لازم لان سبب حركة الهوا من بينهما الى الخارج
هو الانطباق وانطباق الوسط مع انطباق الطرف والا لزم تفكك الاجزاء
فيلزم التكاثف قلت يفرض انطباق الصفحتين في صورة الاشتداد لا
بان يمر احدهما من طرف الاخرى عليها الى ان يتم الانطباق وادعا تكاثف اجزا
صفحتي الحديد في هذه الصورة قريب من السفسطة وكذا ادعا انقلاب
بعض اجزا احدى الصفحتين هوا متخلخلا بنا على جواز انقلاب الارضية هوا
وان لم يثبت وقوعه قوله فان الارتفاع حركة يريد ان حركة الارتفاع حركة
بمعنى القطع لا حركة بمعنى التوسط وحاصل كلامه ان حركة الارتفاع واقعة على
مسافة منقسمة وكذلك حركة الهوا من الطرف الى الوسط وقطع احدى المسافتين
مع قطع الاخرى زمانا وان كان حركة الارتفاع متقدمة بالذات على الحركة
من الطرف الى الوسط وليس تقدمها بالزمان حتى يرد عليه ان الحركة من
الطرف الى الوسط يكون على مسافة منقسمة فقطع نصفها الاول متقدم على
قطع النصف الاخر في زمان قطع النصف الاول يكون الوسط خاليا بالضرورة
هكذا قيل وفيه نظر لانا سلمنا اتحاد القطعين المذكورين زمانا لكنا
نقول زمان السلوك الى الوسط ان كان غير زمان السلوك الى الطرف لم ينطبق
الزمان على الحركة المنطبقة على المسافة وان كان بعده وان لطف فقد خلا
الوسط ولا يخفى ان هذا لا يندفع بادعا اتحاد حركتي الارتفاع زمانا فتامل
قوله ففي ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا الزام فيه
بحث لان المسافة التي تتحقق فيها حركة الجسم انما يتحقق في ان اللامماسة
لا يتحقق في ذلك الان بل بعده زمانا فيخلو الوسط في ذلك الزمان فان قلت
كل لا مماسة يفرض فهي مسبوقة بلا مماسة اخرى لا الى نهاية ولا يوجد
اللامماسة هي الاولى حتى يقال الحركة من الطرف الى الوسط متاخر عنها
واقعة في زمان يكون ان تلك المماساة مبدا لذلك الزمان فيلزم الخلو
قلت يكفي لنا في اثبات المطلوب ان العقل يجزم جزما لا بانه ما لم يحصل
اللامماسة لم يتصور الحركة من الطرف الى الوسط وان لم يمكن ان يشير
الى لا مماسة معينة بانها متقدمة على تلك الحركة قوله اي في هذا الجسم الثالث
ارجاع الضمير الى الجسم الثالث وحمل الاول على الجسم الثاني السابق عليه حمل

حسبم ح

الكلام على المتبادر من السياق والا فلا مانع من رجوعه الى الثاني وحمل
الاول على ظاهره كل ذلك ظاهر بادنى تامل **قوله** ولا يجوز ان ينتقل الثالث
الى مكان الثاني لاستلزام الدور وايضا مكان الثاني مشغول بالاول
كما هو المفروض فلا يعقل انتقال الثالث اليه لاستلزام التداخل **قوله**
ويتسلسل فيتحرك اجسام العالم كلها التسلسل ههنا على معناه اللغوي فلا ينافي
تناهي المواد ثم المحال ههنا حركة جميع اجسام الاجسام بحركة بقية على ان فيه
المطلوب لان حركة المجموع ايضا تقتضي ان يكون للاخير مكان خال والتحقيق
ان المحال امتناع حركة نفسه لتوقفها على الاخرى المتوقفة عليها بالاخرة وانه
دور محال كما ذكره شارح المقاصد ولو جعل الكلام الزاميا وجعل المحال لزوم
حركة الافلاك حركة اينية مع عدم قبولها اياها عندهم لم يبعد **قوله**
وتصويره ان المتحرك في الهوا المفهوم من هذا التصوير ان التكاثف انما يتحقق
في واحد مما قدام المتحرك وهو المنتهى وكذا التخلخل انما يوجد في واحد مما
بعده وهو المنتهى والاقرب الى المعقول وهو المتبادر من عبارة المتن ان يكون
ما قدام المتحرك يدفع ما قدامه ويتكاثف وينتهي الى ما يتكاثف فقط وكذا
ما خلفه فيجذب ويتخلخل وينتهي الى ما يتخلخل فقط وسيرد عليك ما يوضح
الان **قوله** فهو الدافع المتوسط الى اخره اطلاق الدافع على المتوسط
بمعنى قاصد الدفع والا فهذا المتوسط لم يدفع شيئا كما يدل عليه قوله
وما لم يندفع به وكذا المراد بقوله ما قصد دفعه اذ المتوسط لم يندفع بالفعل
الا ان يقال لا تكاثف فكانه دفع بالفعل او يكون الدفع بالنسبة الى
بعض الاجزا لكنه لا يلايم اصول الفلاسفة **قوله** ويضعف الانجذاب
الى اخره فان قلت سبب الانجذاب ان لا يقع الخلا وهو السبب
فتحقق في كل مرتبة الانجذاب فلم يضعف قلت بنا على قلة المكان
بتخلخل كل ما خلف المتحرك قد راما ولهذا يظهر ان التخلخل لو لم يثبت في
في احدهما مما خلف المتحرك لم يظهر وجه ضعف الانجذاب تامل **قوله**
واذ لا خلا هناك فاذا تحرك سمكة الى اخره فيه بحث لانا نجوز ان يعدم الله
ما في قدام السمكة ويوجد مما اخر بلا مكانها فعلى تقدير تسليم انتفا الخلا
في الما لا يرد علينا هذا الالزام اصلا والشارح انما لم يتعرض لهذا لانه
قد سبق منه اشارة الى مثله **قوله** التزاميا تدافع الاجسام قد اشرنا الى
امكان جعل المحال فيما سبق لزوم حركة الافلاك حركة اينية فح لا يمكن التزامهم
لهذا لانه مخالف لقاعدتهم الثابتة عندهم بالدليل القطعي على زعمهم
قوله بمتى في زمان انما احتيج الى بيان هذا لانه لو جاز وقوع الحركة
في ذلك الخلا في ان وقع الحركة ذي المعاوق الاول في زمان لم يكن لذلك الان
نسبة الى هذا الزمان نسبة مقدارية لعدم المجانسة كما لا نسبة للنقطة
الى الخط بها فلا يصح ان يفرض ذو معاوق اخر يكون نسبة معاوقته
الى معاوق الاول كنسبة ما وقع فيه حركة عديم المعاوق الى زمان ذي

المعاوق

المعاوق الاول وهو المبني في عام الدليل **قوله** لكنها تقتضيه الا ترى ان الحركة
في الخلا المفروض وقعت في زمان معين مع انه لا معاوق فيها **قوله** بل الزمان
كله بازا المعاوق فيه بحث اذ لو كان كله بازا المعاوق لكان الحركة في الخلا
واقعة في ان فلا يتم الدليل كما حققته في عنوان البحث **قوله** بل بالتوهم فان
قلت كلامه مبني على ان القسمة الوهمية تستلزم جواز القسمة العقلية والجائز
ما لا يلزم من فرض وقوعه محال والمحال ههنا لازم فلا يقتضي الحركة زمانا
قلت مراد المص منع ما لا يلزم ذلك الاستلزام فلا بد من اثباته وههنا
بحث اخر وهو ان متحركا بطيا كفلك الثوابت مثلا اذا تحرك في زمان لا ينقسم
الا وهما فلا شك ان المتحرك السريع مثلا كفلك الافلاك يتحرك فيه ايضا فيه
فاما ان يتساوى الحركتان في السرعة والبطو ومقدار المسافة المقطوعة
وهو بين البطلان او يقطع السريع بسرعته اكثر مما قطعه البطو فلا محالة
يقطع مقدار ما قطعه البطو في جزء وهمي من الزمان فقد وقع الحركة المتحققة
في جزء وهمي من الزمان اللهم الا ان يقال الحركة التي تقع في ذلك الزمان
وتقطع مسافة ما لا يكون الا اسرع الحركات ولا يوجد ما هو اسرع
منه حتى يلزم قطعه مقدار تلك المسافة في جزء ذلك الزمان فليتامل
قوله وان لم يسلم نفي الجزء كان هو الجواب لان مبنى الاستدلال على ان
الحركة لا تقع على مسافة منقسمة لتثبت كونها في زمان البتة وقد اشرنا
فيما سبق الى ان القائلين بالجز لا يشترطون المسافة في الحركة بل اذا انتقل
جزء من مكانه الى جزء اخر يليه تتحقق الحركة وكذا قالوا الخروج عن الحيز
السابق عين الدخول في اللاحق كما سيحققه الشارح في مباحث الاكوان
وبالجملة على تقدير ثبوت الجز الذي لا يتجزى لا يقوم دليل على امتناع
خلا يوازيه مع ان المدعى هو السلب الكلي اعني امتناع جميع افراد الخلا
الا ان يثبت ان امكان فرد من الخلا يستلزم امكان جميع افراده **قوله**
لجواز ان ينتهي قوام الخلا الى قوام لا يمكن ما هو ارق منه الى اخره حاصله
منع وجود ملاين سلسلة ارقها الى اغلظها كنسبة زمان الحركة في الخلا
الى زمان حركة ذي الملا الاغلظ لجواز الانتها المذكور ولو سلم عدم جوازه
لم يلزم جواز تماثل النسبتين ايضا لان الاولى من النسب العددية والثانية
من النسب المقدارية وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون لمقدار
الاخر نسبة لا توجد تلك النسبة من النسب العددية وكذا ان تنقل المنع
الى نسبة المعاوقة ونقول لم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلو الى زمان
ذي المعاوق على وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقين بنا على ما ذكره
اقليدس كما لا يخفى **قوله** وبان المعاوق قد يكون من الضعف الى اخره
قد يجاب عنه بان المعاوق من حيث هو معاوق لا بد ان يكون له اثر
ما والا لم يكن معاوقا والظاهر ان مراد الشارح بالمعاوق ما من شانه المعاوقة
لا المعاوق بالفعل فحاصله تجويز توقف المعاوقة على قدر من القوام

واما القول بانا نفرض الكلام في الذي له اثر ظاهر فليس بشي ايضا لان مراد
المجيب ان المعاوقة التي تشبه معاوقته الى معاوقة المعاوق الاخر
كنسبة حركة عديم المعاوق الى زمان ذلك المعاوق الاخر يجوز ان يكون من
من الضعف كما ذكره وهذا الاحتمال قايم في كل معاوق نسبة الى المعاوق
الاخر كنسبة زمان عديم المعاوق الى زمان ذي المعاوق الاخر فتتصور
قوله وكذا الحال في البعد المجرد قيل لم لا يجوز ان يكون هناك ابعاد مجردة
موجودة متخالفة قايمة بذاتها ويكون صدق البعد عليها صدق الجنس
على انواعها او العرض العام على ما تحتها والاحتياج الى المادة انما يلزم اذا
كان صدق البعد صدق النوع على افراده اذ حينئذ يلزم ان يكون المقتضي
لتشخص مادته كما سلف **قوله** لزم اختصاصه به فيه تامل اذ يجوز
ان يكون ذلك السكون لاتفاق وجوده فيه بسبب من الاسباب لما
سياتي نظيره في تعريف الهيولى من غير اقتضا له اذا خرج عنه حتى يلزم
الاختصاص **قوله** ثم يتقوى شيا فشيا حتى يعود غالبه اعترض عليه بان
الطبيعة المغلوبة في ابتدا الحال اذا تقوت وصارت غالبة من غير ان
ينضم اليها شي يلزم ترجيح المرجوح وذلك غير معقول واجيب بان الطبيعة
التي تقتضي شيا اذا منع عنها مقتضاها تنازع المانع وتكسر سورته شيا
فشيا وهذا معنى التقوي والحاصل ان الطبيعة تعمل في افنا المثل القريب
الذي احدثه فيها القاسر الغالب عليها في اول الامر ولا يقدر على افنائه
دفعة لانها لا تقوى ثم ذلك المثل بتمامه فيفنيه شيا فشيا الى ان لا يبقى
من الميل شي اصلا وعند ذلك يوجد الطبيعة ميلا طبيعيا الى ذلك الحيز
الحيز الطبيعي فلا اشكال **قوله** واما عندنا فالكل مستند الى الفاعل
المختار اشارة الى الجواب عن الوجهين معا **قوله** واذا سد المدخل وقف
الى اخره قيل على تقدير القول بالجزء يمكن ان يقال اذا سد المدخل يجوز
ان ينزل جزء من الما ولا يحس به لغاية صغره ويبقى حيز ذلك الجزء خلا
ثم يقف الما وبطلانه هذا انما يثبت اذا ثبت ان امكان شي من الخلا يستلزم
امكان كل من افراده المفروضة الا ان يبنى الكلام على الالزام فان القايلين
بامكانه لا يفرقون بين فرد وفرد **قوله** لزم الخلا فان قلت لم لا
يجوز التخلخل قلت الطبيعة تقتضي الاسهل فالاسهل فربما كان وقوف
الما اسهل عليها من تعظيم حجمه **قوله** ودخل الما من جانب اخر يدل عليه
البقابق واضطراب نزول الما بمزاحمة صعود الهوا في الحركة الموضوعة
في الما **قوله** جمع زراقة هي من زرق الطاير يزرق ويزرق اي ذرق **قوله**
وانا اذا وصل الحشو الى اخره نقل من الشارح رحمه الله ان هذا
الوجه اوفق بامتناع الخلا والاول بامتناع التداخل والحق ان الوجه
الاول لا يدل على نفي مذهب الخصم اعني مثبت الخلا لانه لا يدعي وجود الخلا
في جميع الاشيا بل امكانه ووجوده في الجملة وذلك الوجه انما يدل على انه

لاخلا

خلا في داخل تلك الانبوبة لا على المدعى الذي امتناع الخلا مطلقا **قوله** واذا
اخرجنا عنها الى اخره فان قلت فلم لا يتكسر الظرف اذا فرضناه من الحديد
قلت لان تعظيم حجم الهوا اهون على الطبيعة من كسر الحديد بخلاف كسر
القارورة كما اشرنا الى مثله قال الشارح في حواشي حكمة العين ان قيل انما
يلزم كون الانكسار لامتناع الخلا في احد الوجهين وامتناع التداخل في الاخر
لو كان عدم الكسر مستلزما للتداخل والخلا وهو ممنوع اذ يجوز التخلخل
والتكاثف فالجواب ان الهوا لا يتكاثف الا بالبرد ولا يتخلخل الا بالحر هذا كلامه
وفيه بحث لاستلزامه الانكسار في الظرف الحديد ايضا والظاهر خلافه
والصواب ما حققناه تامل **قوله** ولولا انها مملوة الى اخره فيه ما سبق
من انه لا يدل على المطلوب كما حققناه هناك **قوله** فاذا حل في مادة
جسم اي جسم تعليمي **قوله** والجمهور على انه ليس في الخلا قوة جاذبة ولا
دافعة وهو الحق اما بطلان القول الاول فلان الخلا لو كان فيه قوة
جاذبة للجسم الى نفسه لكان يجب ان يمسكه عند وصوله اليه وان لا يمكن
من ان يفارقه وينفصل عنه على ان ابن زكريا ان اراد خلا موهوما فلا
خلا في السرادقات حال الشغل بالما وان اراد خلا موجودا فما الفرق
بين السرادقات وغيرها واما بطلان القول الثاني فلان الخلا متشابه
الاجزا كما سبق فليس بعض اجزايه بالدفع منه الى اخر اولى من العكس
فيلزم ان لا يسكن الجسم في الخلا **قوله** وبقولنا اقتضا اوليا الى اخره
قيل تبعية الشارح للمصنف في جعل الاولية قيد المطلق الاقتضا من غير اقتضا
لما علته بدل على ارتضايه وجوب تعلق القيد المذكور بذلك المطلق فهذا
مناقض لما ذكره في حواشيه على التجريد حيث صرح هناك بان الاولية
قيد لا لاقتضا اللاقسمة وانه لا حاجة الى تقييد اقتضا القسمة بذلك القيد
والجواب المحقق ان القسمة واللاقسمة انما اعتبرت في التعريف المذكور
في هذا الكتاب بالنسبة الى نفس العرض فمراده ههنا هو ان العلم
المتعلق بمعلومين يقتضي انقسام ذلك العلم المتعلق وهو صحيح اذ لا
يتعلق علم واحد شخصي بمعلومين لكن ذلك الاقتضا لتعلقه بمعلومين
لا لذاته لان الكلام مبني على ان الحاصل في الذهن اشباح الماهيات
لا انفسها كما اشار اليه في حواشي حكمة العين واما التعريف الذي ذكره في
حواشي التجريد فانما اعتبر بالنسبة الى الموضوع ولا شك ان العلم المتعلق
بمعلومين لا يقتضي انقسامه في محله فان النفس الواحد تدرك معلوما
كثيرة مع انه لا انقسام في ذلك النفس اصلا بخلاف العلم بمعلوم بسيط
فانه يقتضي اللاقسمة في محله اذ لولاه لانقسم ذلك العلم لان انقسام
المحل يوجب انقسام الحال اذا كان حلوله فيه بحسب الذات ولكن لا لذاته
بل للبساطة معلومه فلا منافاة بين الكلامين **قوله** بل تصورات انما
موجبة لتصورات متعلقاتها قيل ان حال الاعراض النسبية على المذهب

المشهور وهو ان النسبة اللازمة لها لا لذاتيه كذلك اذ يقال تصورها
يستلزم تصور غيرها فيوجبه واما التوقف فممنوع قوله وكالجذرية
والكعبية اعاد الكاف لكونهما من العوارض العددية لا المقدارية واعلم
انه اذا ضرب عدد في نفسه فذلك العدد هو الجذر والحاصل المجذور
والمربع ايضا اذا ضرب الجذر في ذلك الحاصل فما حصل هو الكعب فالاثنان
جذر للاربعة وكعب للثمانية قوله واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة
الى اخره قيد بالمكتسبة لظهور النقض بها وان كان كل كيفية مركبة كذلك
لان تصور الكل موقوف على تصور الجزء فان قلت الامور النسبية
لو كانت مكتسبة متوقفة تصوراتها على تصورات معروضاتها لم تعد نسبية
بهذا الاعتبار بل باعتبار ان تعقل ذواتها ضرورية كانت او مكتسبة
بالقياس الى تعقلات امور اخر وهذا المعنى لا يتحقق في الكيفيات
المكتسبة وايضا المراد بالغير هو الغير حقيقة والتغاير بين الحد والمحدود
اعتباري كما حقق في موضعه قلت اما الاول فلا يفيد لان حصول حاصل
الاعتراض عدم شمول التعريف بمنطوقه اياها فكيف يفيد ان عد الاعراض
النسبية المكتسبة نسبية بهذا الاعتراض الاعتبار لا باعتبار كذا اللهم
الا ان يقال حاصله ان كون نسبتها بذلك الاعتبار قرينة على ان المراد
بالغير في تعريف الكيف الخارج وفيه انه لا يدفع الاعتراض بالاعراض
المكتسبة بالرسوم للتمام الا ان يضم ايضا ان المراد عدم توقف كنه حقايقها
واما الثاني فلان الاعتراض بالنسبة الى كل جزء من اجزاء الحد والتغاير
حقيقي لا بالنسبة الى مجموع الحد وحمل الغير على اصطلاح المتكلمين
لا يلتفت اليه في هذا المقام قوله الكيف ان نقل بالنسبة الى اخره
قيل ان اراد الحصر فلا يستقيم لان الحرارة تنقل التفريق ايضا وان اراد الاطلاق
فالثقل يفعل شبهه في الحس المشترك عند الحس كما يلقي السواد شبحه
في العين واجيب بان تادي الثقل الى الحس المشترك فرع كونه محسوسا
بالحس الظاهر وذلك اول المسئلة فتامل قوله بخلاف الثقل الى اخره
من اخراج الثقل يفهم اخراج الخفة ولهذا قال الامام وهذا تصريح من الشيخ
باخراج الثقل والخفة فان قلت الخفة مثلا اما مدافعة صاعدة
او مبداؤها واياما كانت فقد يعطي الجسم الملاقي بمحلها مدافعة او مبداها
كاليد الموضوع على الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء قلت الخفة المدافعة
او مبداؤها الطبيعيان ولا يعطي الجسم الملاقي اياهما قوله اما من حيث
كونه جسما اورد عليه جواز كيفية للجسم ليس مدخل في ثبوته للجسم وليس بشيء
لان القسم الثاني هذا بعينه قوله بالاعداد العارضة للمجردات فتدل
عليه اذا ثبت عروض العدد للمجردات لم يكن علم الحساب الباحث عن احوال
العدد من الرياضيات لتصريحهم بان البحث فيها عن احوال ما يستغني عن
المادة في الذهن لا في الخارج واجيب بان الحساب ليس ينظر في العدد

مطلقا

مطلقا بل من حيثية لا توجد الا في العدد المقارن للمادة كما يدل عليه تتبع
مباحثه قوله لانها غير عارضة للاجسام فان قلت هذا مناف لما سبق من تخصيص
الشارح في اول المرصد للكيفيات بالماديات قلت قد نبهناك في اوايل
مباحث الكم ان المراد عدم عروضها للمجردات اولا وبالذات ويمكن ان يقال
في دفع الاعتراض بضياع الكيفية المذكورة ان المراد اما ان لا يتعلق بلا
بدون النفس مثلا او يتعلق بها في الجملة وان لم يختص به وكيفيات العدد
كذلك فلا تضييع قوله او بنوعها كحرارة النار مبني على المختار عنده
البعض من اتحاد الحرارات بالنوع والمراد بالنوع اعم من النوع الاصطلاحي
قوله المسماة باوايل المحسوسات اي اقدمها في المحسوسية واظهرها
وكل من الوجهين يدل عليه اما الاول فلانه يفيد ان كلا من الحيوانات
يدركها واما الثاني فظاهر قوله منتشرة في اعضايه الا ما يكون عديم
الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية على ما تقرر في موضعه قوله
كالخراطين الى اخره الخراطين هو الدود الاحمر الذي يوجد في عمق الارض يقال
له معا الارض والخلد بضم الخاء المعجمة وسكون اللام ضرب من الفار يقال
له بالفارسية كوش وقد يقال عدم كون ساير المشاعر غريبة اللامسة من
الضرورة لا يستلزم الا جواز الخلو عنها لا وقوعه قطعا فيجوز ان يكون ساير
مشاعر تلك الحيوانات ضعيفة لا مفقودة بالكلية قوله خالية عن الطعوم
ليودي طعم المذوقة الى الذايقة قال المريض اذا تكيف لسانه بطعم الخلط
الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشيا الماكولة والمشروبة الا مشوبة بذلك الخلط
الخلط الا ترى ان المحرور يجد طعم العسل مرا قوله بخلاف اللمس فانه لا يحتاج
به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الملموسات فيدل عليه كما ان تكيف المتوسط
بالكيفيات المدركة يمنع الادراك على ما ينبغي فاقتضت الحكمة خلوه عنها
كذلك فكيف المحل ايضا مانع كما ان تكيف محل الشم برايحة يمنع ادراك رايحة
اخرى فالتسوال المذكور يقتضي ان يكون محل اللمس ايضا خاليا عن الكيفيات
الملموسة والا فالفرق تحكم والجواب ان العقل لا يحكم بوجوب محل اللمس ايضا
خاليا عن الكيفيات الملموسة باسرها كيف وتكيف اليد بالحرارة لا يمنع
ادراك البرودة في الملموس مثلا بخلاف تكيف المتوسط بين الرائي والمرئي
من الالوان مثلا والتجربة شاهدة بذلك قوله لثبوتها للبسائط
العنصرية الى اخره لا يلزم ان يسمى الخشونة والملاسة واللطافة والكثافة
مثلا اوايل الملموسات ايضا بنا على ثبوتها للبسائط العنصرية اذ لا يلزم
الاطراد في وجه التسمية كما حقق في موضعه قوله اي هي تجتمع الى اخره
وجه اطلاق العكس بالنسبة الى الحكم الاول اعني تفريق المختلفات ظاهر لان
جميع المتشاكلات عكس تفريقها اي خلافه واما بالنسبة الى الحكم الظاهر
اعني جمع المتماثلات فبالنظر الى متعلق الجمع ولما كان هذا مخالفا لما يتبادر
من لفظ العكس فان المفهوم الظاهر منه ان البرودة تجمع المختلفات

حسام

وتفرق المتماثلات ابدا تفسير لقوله كذا ذكره بكتابته هنا ثم وجه البرودة بين المذكورات انها اذا اثرت في المركب المتخالف الاجزاء مثلا اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت عن تفارقها والحاصل ان الحرارة توجب تسييل الرطوبة المتجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها **قوله** فان كثيرا من الناس الى اخره قيل عليه معرفة الكنه لا يمنع تعريفه بوجه اخر ولعل من عرفها قصد ذكر رسمها ليعرف بوجه ايضا اجيب بان المقصود من التعريف تصور الماهية بكنهها او بوجه الجمل فاذا كانت الماهية بكنهها معلومة لم يحتج الى التعريف فذكر بعض احوالها واثارها لمزيد تميزها كما ذكره الشارح قال شارح المقاصد في بحث عدم جريان الاكتساب في التصورات عند الامام مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشي بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض لم كان ذلك بالدليل لا بالتعريف وقد عرفت ما فيه فيما سبق فالاولى ان يقال في ابطاله كونه رسما حقيقيا ان الرسم هو التعريف بلازم بين ينتقل الذهن منه الى ماهية المرسوم الملزوم وما ذكره ليس كذلك اذ لا يلزم من فهم التفريق بين المختلفات والجمع بين المتشاكلات فهم ان المؤثر في ذلك هو الحرارة كذا ذكره الابهري **قوله** لانا نقول الاحساس الى اخره حاصل الجواب ان المناقشة المذكورة ليست بمضرة في اصل المقصود وهو عدم تجويز التعريف بها فان ذلك التجويز فاسد اذ لا حاجة الى التعريف اصلا فان الاحساس بجزئياتها يعد النفس لمعرفة الماهية الكلية على وجه لا يحصل ذلك من تعريفها بها فيفيض عليها تلك المعرفة من المبدا الفياض **قوله** ومن ههنا يقال العام اعرف عند العقل من اذا كانت افراده محسوسة سوا كان ذاتيا للخاص ام لا لان العام اكثر افرادا فيكون الاحساس بها اوفر وفيضانه المرتب على الاستعداد الحاصل من الاحساسات المتعلقة بجزئياته اقرب فيكون اعرف **قوله** متقاربة في الكمية لاشك ان المعتبر في هذا القسم ان تكون الاجزا اللطيفة والكثيفة متقاربة في القوة بعد تاثير الحرارة فيها فكان التقارب في الكمية يغني عن التقارب في الكيفية فاكتفى به **قوله** بسبب ما يمنعه جايز ان قلت بل التخلف حينئذ واجب والا لم يكن المانع مانعا فكان الصواب تبديل الجايز بالواجب قلت هذا انما يرد لو كان الجواز بمعنى الامكان الخاص ولا نسلم ذلك بل الجايز ههنا بمعنى غير الممتنع اذ المراد الامكان العام المقيد بجانب الوجود ولو سلم فالامكان الخاص ههنا راجع الى وجود المانع فلا محذور **قوله** بل يغلب الكثيف الى اخره ظاهر النفي المتوجه الى غلبة اللطيف على الكثيف جدا يشمل غلبته في الجملة ويشمل ايضا صورة التساوي وغلبة الكثيف جدا او في الجملة فبعض هذه الصورة مذكور بحكمه صريحا وبعضها اما مندرج في التقارب او غير معلوم التحقق **قوله** العقل الاول هو التصعيد سيما في كلامه يدل على ان الفعل الاول لها هو التخفيف

اي احداث

اي احداث الخفة فاولية التصعيد بالقياس الى الجمع والتفريق **قوله** قال ابن سينا في كتاب الحدود انها كيفية فعلية محركة نازلة منزلة ما يقال انها جوهر جسما في حيواني في كونه مكررا فالاولى حذفه **قوله** فيحدث التكاثف من باب الوضع فقل ويحدث التكاثف من باب الكيف ايضا في هذه الصورة لان الاجزا اللطيفة اذا خرجت من البين فلا شك في حصول غلظ القوام للباقي فتامل **قوله** وربما يرد عليه الى اخره فقد يجاب بان ما ذكره من انه قد يفرق المتماثلات ايضا **قوله** لا تفريق بين اجزايه المتماثلة حاصله ما ذكره ان الحرارة اذا اثرت في الما مثلا يحيل بعض اجزايه الى الهوا ويحركه الى العلو وليفرق بين تلك الهوا الاجزا المائية فيصعد معه فيتفرق الاجزا المائية بعضها عن بعض لم ينشا من الاحالة بل من الالتزاق وهو ليس فعلا للحرارة اصلا وبهذا اندفع ما قيل ان اراد ان تفريق المتماثلات ليس فعلا للحرارة اولا فتفريق المختلفات ايضا كذلك وان اراد انه ليس فعلا لها اصلا فممنوع اذ التفريق الحاصل في المتماثلات لم يحصل الا بواسطة الحرارة وبسببها **قوله** يوجب غلظا في قوام الصفرة فان قلت هذا يناقض ما قد سبق من ان الحرارة تفيد رقة القوام قلت تفيدهما معا بحسب القوابل فلا محذور **قوله** لاختلاف اثار ربما يحتمل ان يكون تلك الاثار اثار الوجود ناشئة من التشخصات المعينة هو ان كان لا يخلو عن بعد لتحققها في جميع اشخاص النوع ولهذا قال الاشبه ولم يجزم باختلاف الماهية **قوله** فينتقل حر الشمس في عين الاعشى فان قلت الاعشى هو الذي يبصر بالنهار ولا يبصر بالليل فالمعقول ان الشمس نافعة لعينه لا مضرة كما ذكره الشارح قلت لعل توجيه ما ذكره ان حرارة الشمس تؤثر فيها تاثيرا مندرجا حتى اذا مشى لا يبصر شيا واذا دخل في الليل يندفع الضرر شيا فشيا حتى اذا اصبح ابصر ابصر هكذا وبقي ههنا بحث وهو انه يحتمل ان يكون المؤثر في عين الاعشى نفس الضو لا حرارتها فالاقرب ان يقال في بيان اختلاف اللوازم حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض وجه القماش وحرارة النار ليست كذلك **قوله** فان الحرارة الغريزية الى اخره لا حاجة الى تخصيصها بالحرارة النارية ليكون الدليل واردا على المدعى الدعوى لان دخول الحرارة النارية فيها كاف في الورود المذكور **قوله** فانها الة للطبيعة الطبيعة قد تطلق على النفس باعتبار تدبيرها للبدن على التسخير لا اختيار وهو المراد ههنا وقد تطلق على الصور النوعية للبسائط كما سياتي في مباحث القدرة **قوله** ومنهم من جعلها اي الغريزية النارية من جنس ورد بان الحرارة الغريزية تفارق بالموت دون الاستقصية كما يدرك في بشرته وكذا تعفن بدنه وينتفخ انتفاخا عظيما ولو كان في وسط الجمد والثلج فيما امتنع بيران قطعا وحكي عن ارسطو ان الحرارة الغريزية من جنس الحرارة التي تفيض من الاجرام السماوية فانها اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسايط والسماوية

فما قضت عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية لها قوام
الحياة وقبول علاقة النفس **قوله** بل في كون الغريزية داخلة في ذلك المركب
اراد بنها كالجزء في عدم الانفكاك لا انها جزء حقيقة اذ لا شك في انها عارضة
للمركب وههنا بحث وهو ان شيئا في كلامه يدل على ان الواقع لجزء الغريزة انما
يدفعه لكونها جزءا من المركب الا ترى الى قوله حتى لو توهمنا الغريزة داخلة
الى اخره فيشكل بالترياق يشرب على السموم حيث يدفع بحرارته حرارة السموم
مع انها لم تصر بعد جزءا من الغريزية كيف وانها متاخرة زمانا في لحوقها بالغريزية
عن حرارة السموم فلو كان هذا القدر الذي حصل لها من الملاقاة مع
الغريزية كافيا عن صيرورتها جزءا من الغريزة لكان حرارة السموم اولى
بان يصير جزءا منها ويمكن ان يجاب بان حرارة الترياق بما فيه من الادوية
اشد مناسبة للحرارة الغريزية فيكون التحاقها بها وصيرورتها جزءا
منها اسهل واسرع كما ان بعض الاغذية كالجوارش اسرع هضما والتحاقا بالطبيعة
من كثير من الاغذية ثم اذا صارت حرارة الترياق جزءا من الغريزية تقوت
بها الغريزية وفعلت فعلها في الدفع **قوله** واستفادت بالمزاج مزاجا
معتدلا قيل الاولى تبديل الاستفادة بالافادة لان المزاج انما هو للمركب
لا للحرارة **قوله** بمنزلة القطرة في البحر المحيط اشارة الى انه لا تتصور
مقاومة كرة الزمهرير **قوله** النار تتحرك بتبعية الفلك قيل
الحق في هذه المسئلة انها تتحرك لكن لا بتبعية الفلك اذ احركته من نحو
الشمال الى نحو الجنوب ولو كانت بالتبعية لكانت على موازاة المعدل صرح
به صاحب نهاية الادراك **قوله** فالاولى في الجواب ان يقال
قوله في الجواب متعلق بحسب المعنى بان يقال اي الاولى ان يقال في اثنا
الجواب يعني بعد قوله والعناصر بملامسة سطوحها الى اخره وليس هذا
جوابا عن تمام سوال ابي البركات بل عن لوازم السخونة بحسب حركات
العناصر **قوله** اي كيفية تقتضي الى اخره فسر سهولة الالتصاق بهذا
لان السهولة امر نسبي وليس من مقولة الكيف وقد يعترض على اعتبار
سهولة الالتصاق بانه يوجب ان يكون اليابس المدقوق جدا كالعظام
المحرقة رطبا لكونه كذلك ويجاب بانه يجوز ان يكون ذلك بمخالطة
الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على راي من يقول برطوبة الهوا وسهولة
التصاقه لولا مانع فرط اللطافة لا على راي الامام **قوله** ولا
شبهة في ان الماء الى اخره قد يمنع ذلك لجواز ان تكون رطوبته باعتبار
امر اخر مجهول الماهية **قوله** قلنا هو ادوم التصاقا الى اخره اعترض
عليه بان المذكور في كلام بعض المتقدمين ان الجسم انما يكون رطبا اذا
كان بحيث يلتصق لما يلامسه فنقله ابن سينا ورده بما ذكره المصنف
ناقلا عنه فلا يستقيم حينئذ جواب المص والشارح لان مبنى اعتراض
الشيخ على انه لا تعرض في كلامهم للانفصال اصلا ولا للسهولة في جانب

الالتصاق

الالتصاق حتى يكون مبنى الجواب ان سهولة الالتصاق تستلزم سهولة الانفصال
على ان الاستلزام ممنوع نعم قد يجاب عما ذكره الشيخ بان المقصود تفسير الرطوبة
التي في البسط وحال الرطوبات المحسوسات الاخر يعلم بالمقايسة اذ كلما كان في
اجزاء الرطب الحقيقي اكثر من الاجزاء كان الجسم ارطب وكون العسل اشد التصاقا
منه وكذا الدهن ليس بمتعين **قوله** وليس العسل او الدهن اسهل التصاقا من الماء
الى اخره لاحتياج التصاقهما الى زيادة اعتماد بخلاف التصاق الماء **قوله**
ويرد ذلك الاعتراض ايضا في تفسيرها لا يخفى فيه بحث لان المعلول على
تعريف ابن سينا هو سهولة قبول الاشكال وتركها ولا ان غمض عن السهولة
والعقد الاخر ايضا فالمعلول نفس قبول الاشكال لا دوامه فاللازم منه ان
ما هو اشد قبولا للاشكال ارطب لا ان ما هو ادوم تشكلا ارطب الا ان يثبت
ان شدة القبول نفس الادومية او مستلزمة لها **قوله** لانه ارق قواما
منه واقبل للتشكلات الغريبة قيل يحتمل ان يكون ذلك من التركيب اذ الهوا
الذي يجاورنا مركب من الماء او يختلط به فيجوز ان يكون سهولة قبوله الاشكال
وتركها بسبب اختلاط الماء كما يجيء مثله في النار وقد يجاب بان ذلك الاختلاط
في الشتاء ازيد منه في الصيف ويغلظ في الشتاء فلو كان ذلك للتركيب لكان
الهوا في الشتاء اقبل للتشكلات من الهوا في الصيف ومن البين انه ليس
كذلك فتامل **قوله** واتفقوا اي الجمهور الى اخره قيل هذا الاتفاق من العوام
على انه فيما راوه من الماء والتراب وشبههما الا ان الحكم في كل رطب ويابس
كذلك وايضا انما هو في الرطب بمعنى ذي البلة فان اطلاق الرطوبة على البلة
شايع بل كلام الامام صريح في ان الرطوبة التي هي من المحسوسات انما
هي البلة لا ما اعتبر فيه سهولة قبول اشكالها وتركها لان الهوا رطب
بهذا المعنى ولا يحس فيه رطوبة بقي ههنا بحث وهو ان لزوم كون الهوا ارطب
من الماء لم يندفع بشيء مما ذكرناه مع انه باطل قطعا ويمكن ان يجاب عنه ايضا
بان الرطوبة هي الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة لا نفسها وكون الكيفية
المذكورة في الهوا ازيد مما في الماء ممنوع وزيادة الاثر لا تدل على زيادة
المؤثر لجواز ان يكون بحسب القابل وجرم الهوا لكونه ارق قواما من جرم
الماء اقبل للسهولة المذكورة وبهذا التحقيق يظهر اندفاع ما سيورده
من لزوم كون النار ارطب من الماء والهوا لكونها اسهل قبولا للاشكال
منهما **قوله** والجواب منع ذلك في النار البسيط الى اخره فيه بحث لان هذا
الجواب يشعر بان يكون النار التي عندنا ارطب من الماء وقد يجاب عنه
بالاصل بمنع سهولة قبول الاشكال في النار مطلقا فان النار لا تتشكل
الا على هيئة صنوبرية ولا يسهل علينا ان نتخذ منها شكلا مسدسا او مثمنا
او غيرهما بخلاف الماء والهوا نارا او اطبقت من فوقها بانا مسدسا مثلا
فانا نظن ان النار ايضا يتشكل بذلك الشكل **قوله** سبب اختلاط الهوا
فيه بحث لان النار في طبيعتها احالة ما يداخلها وفي طبيعة الهوا قبول تلك

الاحالة فكيف يتصور ان تداخل النار الهوا وتبقى على صورتها النوعية فتفسد
النار بسهولة فنقول الاشكال على ان مداخلة الاجزاء الارضية للنار التي عندنا
ربما يدعي انها اكثر من مداخلة الهوا على تقدير تسليمها كما هو الظاهر فكيف
لا تكون تلك المداخلة لييبوسة تلك الاجزاء المداخلة مانعة عن قبول
الاشكال فليتامل **قوله** فانه عبارة عن تدافع الاجزا كلام المص الذي
نقله الشارح يدل على ان مراد المصنف حركة بسبب التدافع **قوله** او
كانت متواصلة في الحقيقة فان قلت المتواصلة في الحقيقة لا اجزا لها بالفعل
بل لها اجزا فرضية فتدافعها ايضا فرضي فكيف يكون سببا للحركة الخارجية
الثابتة للمجموع قلت اجيب بان ذوات الاجزا محققة وان كانت جزئيتها
فرضية وذلك يكفي في كون تدافعها خارجيا سببا للحركة الخارجية بقي ههنا
بحث وهو انه يلزم ان يكون هبوط الحجر المرمي الى فوق سيلانا اللهم الا ان يقال في
التدافع اشارة الى ان سبب الحركة هو مدافعة البعض حتى لو انفرد جزء اصغر
ما يكون لم يتحرك لكن يلزم على هذا ان لا يكون حركة الما الى المكان المنحدر
سيلانا فتامل **قوله** معنى اما عسر الالتصاق والانفصال الى اخره فيل
فعلى هذا يكون بينهما واسطة اذ ما يعسر به واحد منهما ويسهل الاخر فهو
لا رطب ولا يابس ولهذا قال الامام هذا التعريف بانه صادق على الصلابة
الموجودة عند الفلاسفة اللهم الا ان يثبت استلزام الصلابة لليبوسة فان
ذلك العسر في الصلب الجسم الصلب لاجل يبوسته لا لاجل صلابته واني
ذلك للاثبات **قوله** وذلك بسبب ملتحم اليابس الى اخره اذا كان الهش
مركبا منه يابس كثير ورطب قليل وقد تقدم ان اليابس يسهل الانفكاك
بجميع اجزايه فما معنى ما هو من ان سهولة الانفكاك في الهش لاجل الهامانة
سهلة الانفكاك بين اجزا سلب عسرا لانفكاك فليتامل **قوله** والمبتل
هو الذي التصق نظاهره ذلك الجسم الرطب وقد يقال المبتل ايضا لما
نفذ في عمقه ذلك الجسم الرطب كما يقال له المنتقع صرح به في المباحث المشرقية
قوله المخالفة لرطوبة الدبس اراد مخالفة رطوبة الدبس لرطوبة الما
ايضا ولهذا قال فالرطوبة جنس تحتها انواع وهذه الارادة معلومة
بمعونة المقام وان لم يلزم ان يكون مخالف المخالف مخالفا **قوله** والا
احتاجت الى قابلية اخرى فيه بحث مشهور وهو جواز الانتها الى قابلية
اعتبارية **قوله** وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل
للاشكال الى اخره قيل عليه علة القابلية على ما يفهم من سياق كلامه هي
الجسم وهو موجود فلا يصح في قوله فكذلك لانه اشارة الى العدمية كما هو
الظاهر والجواب ان المراد بقوله عدمية لا زيادة لها هو امرا زائدا على الجسم
بحسب الوجود الخارجي وهذا اعم من كونه امرا عدميا او عين الجسم والى
الثاني ينظر قوله فكذلك فلا اشكال فان قلت ما ذكره انما يتم اذا فسرت
الرطوبة بعلة قابلية الاشكال كما صرح به واما اذا فسرت بعلة سهولة

تلك

تلك القابلية كما فهم من كلام الى علي فلا لان مجرد القابلية المذكورة وان لم
يحتج الى امر زايد على الجسم لكن سهولتها تحتاج الى معد غير الجسم قلت يجوز ان
تكون علة السهولة هي الصورة النوعية فلا يثبت كيفية زايدة **قوله** فالاشبه
انها ليست بمحسوسة لان الهوا الى اخره قد يجاب عن ذلك بان الهوا الساكن
انما لا يحس لموافقته بالمجاورة ومصداق ذلك ان الهوا المجاور اذا زال عن
البدن وجا مكانه هوا جديد احس البدن به لمخالفته وان رطوبة الهوا المجاور
انما لا يحس لان احساس اللامسة انما هو بالانفعال كما عرف في موضعه
ولا يتاثر ذلك الا من موثر قوي في التاثر وليس الهوا المعتدل الساكن
بقوي برطوبته على التاثير فيها وهذا لا يدل على ان كيفية الرطوبة ليست
بمحسوسة اصلا كما ان عدم ابصار واحد من المبصرات لانتفا شرط من
شرايط الروية لا يدل على انه ليس من المبصرات هذا فان قلت لو سلم
ما ذكره الامام لدل على ان الحرارة والبرودة ايضا غير محسوسة لان الهوا
لا يخلو عنهما فيلزم ان يكون الهوا على تقدير كونهما محسوسين محسوسا دايما
فكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده قلت عدم خلو الهوا من الحرارة
والبرودة ممنوع لانه قد يكون معتدلا بحيث لا يكون فيه حر ولا برد كما صرح
به الامام في المباحث المشرقية **قوله** فالاظهر انها وجودية محسوسة
لانا اذا غمسنا الاصبع في الما احسسنا فيه كيفية بها نحكم بالتصاقه
وسهولته ومجال البحث ان يقال لعله من قبيل ادراك وجود الملموس
وانثنيته وقيل وجه البحث هو انه لم لا يجوز ان تكون علة سهولة الالتصاق
طبيعة ذلك الجسم من غير ان يوجد هناك كيفية تقتضي تلك السهولة
قوله هذا محصل كلامه الى اخره اي محصل كلام الامام في المباحث
المشرقية والمراد بما يحتمله ما اشرنا اليه في تضاعيف بيانه **قوله** لم يختلف
في السرعة والبطو الى اخره اورد عليه ان الاختلاف يجوز ان يكون لان معاوقة
الهوا للحجر الكبير واحتياجه الى زيادة خرق ما في المسافة من الملاو الجوا
انا نفرض الحجر الكبير طولا كالسهم بحيث يكون حجم طرفه الذي يخرق الهواء
كحجم الصغير على انا لنا ان نفرض الكلام في حجرين متساويين حجما مختلفين
خفة وثقلا **قوله** اذ ليس فيهما مدافعة الى اخره قد يعترض عليه بان
المدافعة حال الحركة القسرية منتفية لكون التحريك القسري ورد على
المدافعة الطبيعية فاعدمها وافناها ولا شك ان معدم القوى ينكسر
اشد من انكسار معدم الضعيف وهذا انما يظهر اذا رميا معا فتبين
بقوة واحدة واما اذا ارميا معا كما هو المفروض فلا تامل **قوله** واما
تسميتها بهما فبعيدة جدا لان الطبيعة جوهر فلا يكون من مقولة الكيف
قوله وليس ذلك المعارف نفس المدافعة الى اخره لان المدافعة الى جهتين
مستحيلة بالبديهة وقد يمنع انتفا المدافعتين في الحلقة في تلك الحالة
فان كلا من المتجاذبين يجد في الحلقة المذكورة ما يجده في الحجر المسكن

فى الهوا وفى الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الما وامتناع اجتماع المدافعتين
الى جهتين غير مسلم انما الممتنع اجتماع الحركتين الذاتيتين الى جهتين قال
فى شرح المقاصد الحبل المتجاذب بقوتين متسا ويتين الى جهتين متقابلتين
يجد فيه كل من الجانبين مدافعة الى خلاف جهته وقد يقال لا بل هو
كالساكن الذي يمنع المتحرك لا مدافعة فيه اصلا **قوله** وليس ذلك يعنى
الطبيعة الى اخره قيل يمكن ان يقال ان ذلك الذي ذكرتموه مقتضى الطبيعة
الجسمية المتصلة فى حد ذاتها فانها تنجذب الى كل من الجانبين بحفظ ذلك
الاتصال عن التفرق والتشقق **قوله** فالجانب الذى هو اقوى فى الغالب
ومنه ابتدا الحركة تسمى يمينا اعترض عليه الامام فى الملخص بانه تفسير
للمعلوم بالضرورة بما لا يعلم الا بالنظر الدقيق لان كل واحد من الناس
يعرف يمينه مع ان هذه الزيادة فى القوة مما لا يطلع عليها الا الخواص ثم اجاب
بانه يجوز ان يكون المعتبر فى الوضع الاول وهو ذلك المعنى الدقيق ثم
اشتهر الاسم فى كل ما يساوى الجانب الذى عليه وضع الاسم ولا يجب
ذلك المفهوم الدقيق **قوله** ثم عموا اعتبارها فى سائر الاجسام قالوا الفلك
باعتبار الحركة الشرقية كرجل مستلق راسه الى الجنوب فيمينه المشرق
ويساره المغرب وفوقه الجنوب وتحته الشمال وخلفه جهة سطحه الاعلى
الذى تسامتنا اقدام من فى الربع المسكون وقدامه خلافه واما باعتبار
الحركة الغربية فيستبدل جهاته الا القدام والخلف واعلم ان الامام
ذكر فى المباحث المشرقية ان القدام والخلف حاصلان للحيوان فى حالتى الحركة
والسكون واما غير الحيوان فانا نعرض له هاتان الجهتان عند الحركة
فان الجهة التى اليها الحركة تكون قداما والتى عنها تكون خلفا ومتى تغيرت
الحركة تغير القدام والخلف ولا كذلك الحيوان فان قدامه وخلفه متعينان
بالطبع هذا كلامه باعتبار قدام الفلك وخلفه على الوجه المذكور حينئذ
محل تامل وانما يظهر اعتبارهما عليه بالنسبة الى النصف الشرقى والحق
ان اعتبار الفلك كالرجل المستلقى يستتبع اعتبار القدام والخلف على الوجه
المذكور واعتبارهما بالنسبة الى ما اليه الحركة وما منه ليس بلازم **قوله**
واذا استلقى انسان هذا ترويج لكلام المتن والا فالتحقيق ان الفرق والتحت
من الجهات الحقيقية التى لا تتبدل اصلا ثم يحصل معهما صفة اخرى **قوله**
وخطوطه الاثنى عشر هذا على اعتبار التداخل فى الخطوط والنقط والا
فالخطوط اربع وعشرون والنقط ثمانية واربعون **قوله** وجب ان
يكون الامتداد الخطى طرفا ان اراد الامتداد الخطى الغير المستدير
كما لا يخفى **قوله** ورد عليه بان الدائرة الى اخره فان قلت الدائرة قد
تطلق على محيطها وقد صرح فى بحث نفى الجزء من شرح المقاصد باطلاق
الكرة على محيطها اعنى سطحها ايضا فلا يرد الرد قلت الكلام الذى نقله
الشارح من الامام نقلا بالمعنى المذكور فى الملخص وفى المباحث المشرقية

وليس

وليس فيهما ذكر الكرة بل الدائرة ولا وجه لحملها على محيطها لان اسلوب كلامه
فى كتابيه تعالى عن ذلك ودال على ان مراده من الدائرة معناها المعروف
اعنى سطحا محيطا به خط مستدير قال فى الملخص السطح ان كان مربعا اعتبرت
نهاياته التى هى الخطوط كانت اربعة وان اعتبر جميعها حتى النقطة صارت
ثمانية وان كان مسدسا او مسبعا او غير ذلك من المختلفات فله بحسب كل حد
جهة لانه لا معنى للجهة الا الطرف والدائرة لا جهة لها بالفعل واما بالقوة
فجهاتها غير متناهية اذ لا نقطة اولى بها من غيرها والحال فى الجسم كالحال
فى السطح هذه عبارته فى الملخص وعلى هذا اسلوب كلامه فى المباحث
المشرقية فليتامل **قوله** فمنتهى الاشارات ومقصد الحركات المستقيمة
فبالنظر الى الاول قيل ان جهة الفوق هى محدب الفلك الاعظم لانها منتهى
الاشارات الحسية ومقطعها وبالنظر الى الثانى قيل هى مقعر فلك القمر والاول
هو الصحيح لان الاشارات اذا نفذت من فلك القمر كانت الى جهة الفوق قطعا
لكونها اخذة من جهة التحت متوجهة الى ما يقابلها **قوله** اذ لا يمكن اعتبار
انتهاء الاشارات والحركة اليها فانها فانك اذا اشرت الى طرف المكعب
كسطح من سطوحه مثلا فانه ينتهى اشارتك اليه واذا فرضنا حركة جسم فيه
اذا نفذ فيه المتحرك وتحرك تنتهى حركته الممتدة من ذلك السطح النافذ منه
فيه الى سطح الاخر المقابل **قوله** ومعناه ان الكل يتحصص الى اخره قيل
حق العبارة على هذا التوجيه ان يقال ما يليه راس الانسان وقدمه
بالطبع فليتامل **قوله** امرا واحدا مقابلته لقوله لها انواع شتى بان
المراد بالامر الواحد بالنوع وان تعدد الاشخاص وهو المفهوم من كلامه
ايضا فان التضاد انما يتفرع على التعدد النوعى لا الشخصى وفيه انه حينئذ
يلزم اجتماع المثلين على تقدير اجتماع افراد ذلك النوع والحق كما هو
المفهوم من قوله الاختلاف فى القسمية فقط ان المراد الواحد بالشخص
والوحدة الشخصية تستلزم انتفاء التعدد النوعى وبهذا الاعتبار يستقيم
المقابلة ثم الحكم بالاشبهية بالنظر الى القول بالتعدد النوعى فلا اشكال
فى حديث الفرع ايضا فعلى هذا معنى قوله فقد تجتمع الاعتمادات الست
جواز ان يعرض لذلك الامر الشخصى لاعتبارات المختلفة والاضافات
الى الجهات الست **قوله** وهذا هو الاشبه باصول اصحابنا الى اخره نوقش
فى العبارة بان الاشبهية تدل على صحة القول بتعدد الاعتمادات وتضادها
فى الجملة مع ان من جملة الاصول اجتماعها فلا يستقيم اصلا ذلك القول
والجواب ان مدار الحكم بالاشبهية القول باتحاد الاعتمادات هو ان التضاد
على تقدير القول بالتعدد ظاهر لانه متعين لجواز التخالف بلا تضاد وتماثل
قوله فانه يجد فيه مدافعة حائط الى اخره فان قلت قد مر ان لا مدافعة
فى الحلقة التى يتجاذبها اثنان متساويان فى القوة فهذا مخالف مع ان
الشارح ارتضاهما معا حيث لم يقدح فى شى منهما قلت لو سلم الارتضاء فالتا

بعض

رح

جعل المدافعة ههنا على مبدأيها بناء على انه مدافعة بالقوة فلا يخالف ما سبق
والقرينة عليه تصريح المص في احكام الميل القسري بامتناع اجتماع المدافعتين
الى جهتين بالضرورة **قوله** لان الجواهر الافراد المتجانسة فلا تتفاوت
بالثقل والخفة اراد بالتجانس التماثل فان التجانس قد يطلق بمعنى التماثل
لكن فيه بحث اما اولا فلان ما ذكره لا يلائم اهل المتكلمين من ان الجواهر
الافراد متساوية في قبول الصفات المتقابلة وان الاختلاف بالاعراض
للقادر المختار وبالجملة القول بالقادر المختار وشمول قدرته تعالى تدفع
الدليل المذكور واما ثانيا فلجواز استناد التفاوت الى الهويات واما ثالثا
فلانه لو تم لدل على عدم جواز التفاوت في سائر الاعراض كالالوان والطعوم
وغيرهما **قوله** والخفة في الاجسام عائدة الى قلتها فان قلت لو كان
الامر كذلك لم يكن في الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء ميل صاعد
بل يكون غايته ما فيه ان لا يجد فيه الجاذب من فوق مدافعة هابطة مثل
ما تجده في المملوء ماء او زيبقا او نحوهما لكثرة الخلاء فيهما قلت لعله يمنع
وجود الميل الصاعد في الهواء ويجعل صعود الزق المنفوخ فيه بضغط الماء
له كما سيجي وان كان فيه ما ستعرفه **قوله** وكما يجب فيه بحث لانه قد
نقل في اخر مباحث الكم ان في الخلاء عند البعض قوة دافعة الى فوق ولعل
الاشارة منهم ولا يلزم على تقدير ان يكون زيادة الخلاء على اجزاء الخلاء كزيادة
وزن الزيبق عليها فيندفع عنه قوله وكما يجب الى اخره وكذا خفة الهواء
المحسوسة في الزق المنفوخ فتامل **قوله** يكذبه الحس قيل يمكن ان يقال
لا يحس بها لغاية الصغر مع فرط الامتزاج بالاجزاء المائية ولا يخفى بعده
قوله وهو الميل القسري فيه بحث وهو انه اذا تحرك الحجر الى فوق بارادة
القادر المختار فميله الى الفوق قسري مع انه لا يصدق عليه انه بسبب
خارج عن المحل بمعنى الامتياز في الوضع وتعميم الامتياز في الوضع الى ان يكون
محل الميل اذا وضع دون سببه الخارج خلاف الظاهر وايضا حركة الماء
الى فوق عند مص القارورة مصا شديدا وكبها على الماء انما هي قسرية
والقاسر امتناع الخلاء مع انه لا وضع له اصلا والجواب عن الاول ان التقسيم
على مذهب الحكيم ولا يقولون بالقادر المختار تعالى شانه عما يقولون وعن
الثاني ان القاسر طبيعة الهواء المقتضي لتلازم سطحه سطح الماء بضرورة عدم
الخلاء لكن هذا لا يجري في صورة الذرات التي ذكرها الشارح في بحث الخلاء
لتشكل الامر اللهم الا ان يعتبر القاسر هناك الخشبة المجذوبة ولا يخفى بعده
على ان شارح حكمة العين صرح في بحث ان بين كل حركتين سكونا بان القاسر
هناك في الكل امتناع الخلاء فيحتاج في دفع الاشكال الى تعميم الامتياز
في الوضع كما اشرنا اليه والله اعلم فان قلت الميل الموجود في الافلاك
الثابتة بالنسبة الى حركاتها العرضية بواسطة المحدد يصدق عليه انه بسبب
خارج عن المحل وهو المحدد مع انهم قالوا لا قاسر في الافلاك قلت لا نسلم

وجود الميل فيها بالنسبة الى تلك الحركات فان المراد بالميل ههنا هو المبدأ
القريب للحركات الذاتية اعني المقابلة للحركات العرضية ولا وجود له فيما
ذكر **قوله** وصادر عن الارادة فيه تنبيه على ان مجرد المقارنة بالارادة
لا يكفي فيه اذ ليس مثل اسقاط المريد سقوطه نفسانيا لعدم امكان الامساك
بل لا بد ان يكون للارادة مدخل فيه **قوله** في الصاعدة والهابطة اي
الصاعدة فقط والهابطة فقط ولذا حركة النبض ليست شيئا منهما لانها مركبة
منهما **قوله** فان لم يحصل وهما فيهما الى اخره قال المص في مباحث الحركة فقد
اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة او التي على وتيرة واحدة
قوله الا ما لا يكون خارجا عن المتحرك الى اخره في العبارة مسامحة
والمراد ما لا يكون مبدؤها خارجا عنه ولا فاعلا بالارادة **قوله**
ولا يتجه عليه ان الطبيعة الواحدة الى اخره اذ لا يلزم مما ذكر وحدة الطبيعة
لان المراد بما سبب لا يكون خارجا عن المتحرك ولا فاعلا بالارادة ويجوز ان يكون
ذلك السبب متعددا **قوله** واذا انبسط القلب فيه بحث لان انتقاض
الحصر عائد حينئذ بالنظر الى حركة القلب **قوله** بل لا بد فيه انما ذكره لان
المتبادر من الميل نفس المدافعة وان كان قد يراد به مبدؤها على ما سيجي
ولا شك ان نقض الحكم المذكور بمبدأ المدافعة لا بنفسها فان عادمها متحرك
قسرا بلا شبهة كما في الحجر المرمي الى فوق مثلا ليس فيه مدافعة هابطة على ما
قوله الا مبدؤها القريب هو الميل الطبيعي الظاهر ان المراد بالميل مبدأ
المدافعة لا نفسها وكونها مبدأ قريبا للحركة الطبيعية بالنسبة الى الطبيعة
اذ لو اريد نفس المدافعة لاحتيج في اثبات المطلوب الى ضم مقدمة اخرى وهي
ان الميل لا يمكن بدون مبدئه ثم هذه المقدمة وان صحت اذا اريد بالمبدأ
ما يعم الطبيعة لكن لا يتم التقريب لان المقصود ههنا اثبات الحكم المذكور
لكيفية يكون الجسم بها مدافعا لما يمنعه واما اذا اريد بالمبدأ نفس تلك
الكيفية ففي صحتها بحث لجواز ان يكون مبدأ المدافعة نفس الطبيعة بلا توسط
ميل ثم لا يخفى ورود مثل البحث على التوجيه الاول ايضا فليتامل **قوله**
فان كانت الحركة نفسانية اي صادرة عن شعور وارادة الحركة النفسانية
قد تخص بالارادي فالطبيعة التي تقابلها تفسر حينئذ بما يصدر من غير
شعور وارادة وقد يجعل اعم منه ومن احد قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون
على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس وبهذا الاعتبار يسمى حركة
النبات نفسانية وتخص الطبيعة حينئذ بما يصدر على نهج واحد دون شعور
وارادة وعن المحتاج في تحديد حال الحركة الى المعاوق هو النفساني بالمعنى
الاخص فلذا فسر الحركة النفسانية بما ذكر **قوله** وان كانت الحركة
طبيعية او قسرية الظاهر من سياق اول كلامه ان حاصل الاستدلال
انه يلزم من انتفاء كل واحد من المعاوق الداخلي والخارجي في الحركة القسرية
ومن انتفاء المعاوق الخارجي في الحركة الطبيعية ان لا يتحقق حركة طبيعية

ولا حركة قسرية اصلا او تخلو الحركة عن لازمها اعني حدا من السرعة والبطوء
لعدم تحقق ما يحدد ها حينئذ ومنها ان القاسر ربما كان ذا شعور فيحدد حال
الحركة بارادته فلا يثبت السلب الكلي نعم لو استلزم جواز الحركة القسرية
في الجملة جوازها في جميع الصور تم الاستدلال لان اللزوم المنع في بعض الصور
اعني فيما اذا لم يكن القاسر ذا شعور لكن ابي ذلك الاستلزام مع ظهور الفارق
ثم ان التقرير المذكور لا يلائم قوله حتى يمكن الاستنا د الحدود المختلفة
الى الحز ولا قوله لم يقع بسببه تفاوت لاشعارهما بان حاصل الاستدلال امتناع
صدور الحدود المختلفة من الطبيعة والقاسر والظاهر لا مخصص الا يتخصص
الدعوى بما اذا لم يكن القاسر ذا شعور واما اذا كان ذا شعور فالحركة القسرية
في حكم الحركة الارادية **قوله** لان الطبيعة لا شعور لها قيل عليه قد صرح
في النمط الرابع من شرح الاشارات بان للطبيعة شعورا ما فسلب الشعور
عنها بنا فيه اجيب بان المراد الشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة
تحركها بطريق الايجاب لا بالاختيار ضرورة ان الحجر لا يمكن ان لا يتحرك
الى سفل فلا يتصور ان يختلف اقتضا وها وبهذا التقرير اندفع ما قيل
من انه لم لا يجوز ان يكون للطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة خصوصية
تقتضيها لاجلها كما تقتضيها البرودة المخصوصة او الحرارة المخصوصة
او غيرها من الاعراض القابلة للتفاوت ووجه الاندفاع ظاهر مع ان
مقتضى الطبيعة ليس الا الحصول في المكان الطبيعي ولا تقتضي الحركة الا
لاجل هذا الحصول فكما يقتضي قطع المسافة في ان لو امكن فلا يعقل
ان تكون للطبيعة خصوصية مع درجة من الحركة الا مع حركة لا يمكن اسرع
منها وتلك الحركة غير ممكنة كما سبق في بحث الخلا وفي تحقيق ان التقوك
الجسمانية لا يجوز ان تكون غير متناهية في الشدة نعم يرد عليه ما اورده
الشارح هناك **قوله** فالخارج هو فوق امر ما في المسافة قيل لا نسلم ذلك
ثم لا يجوز ان يكون امرا اخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا
لو اخذنا بيدنا قطعة من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا
الحديد فانه يتحرك بالطبع الى الاسفل ويعاوقه في الحركة قوة المغناطيس
ويتسارع في الحركة بحسب تباعده من المغناطيس **قوله** ولا يتصور
في الحركة الطبيعية معاوق داخلي هذا في حركات البسائط واما في حركات
المركبات الطبيعية فيمكن فيها المعاوقة الداخلية من اجزا مادية
والسر فيه ان حركة المركب حركات متعددة في نفس الامر بحسب تعدد
الاجزا والكلام في الحركة الواحدة وقد يقال عدم تصور المعاوق الداخلي
الطبيعي في البسائط مسلم واما الارادي فلا لان الاقتضا شيئا وارادة
ما يعوقه جائز بلا شبهة وتلك الارادة يجوز ان يحدد سرعة الحركة
وبطوها فعلم ان الحركة الطبيعية لا يستدل بها على اثبات المعاوق
الخارجي بعينه بل يستدل بها على احد المعا وفين اللهم الا ان يبنى الكلام

على الوقوع اذ الاستوا دل على ان ليس لنا بسيط ذو حركة طبيعية تكون ذا
ارادة ايضا اذ يقال لا تعقل كون الارادة معاوقة للحركة الطبيعية الا ترى
ان من وقع في مكان عال فتحرك هابطا بطبعه واراد خلافه لم يكن للارادة
تاثير في المعاوقة اصلا تامل **قوله** ويقتضي مع ذلك ما يعاوقها قيل
لم لا يجوز ان تقتضي الطبيعة بذاتها مرتبة من القوة والشدة وتقتضي مع ذلك
ما يعوقها عن الزايد على تلك المرتبة وجوابه ما مر من انه لا يجوز ان يكون
للطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة خصوصية تقتضيها لاجلها فتأمل
قوله وبهذا القسرية يحتاج الى ذلك والى معاوق داخلي ايضا وقد
حقق الشارح في حواشي التجريد ان الحركة القسرية انما يمكن ان يستدل بها
على اثبات احد المعاوقين لا بعينه لا على اثباتهما معا واما الحركة الطبيعية
فيستدل بها على اثبات المعاوق الخارجي بعينه فليرجع اليه بقي ههنا بحث
وهو ان هذا التحقيق الذي اورده الشارح منقول من الطوسي وقد نا قض
نفسه حيث دل كلامه في شرح الاشارات على ان تحدد مراتب السرعة
والبطو لا يلزم ان يكون معا فالجواز ان يكون هذا الميل قال في ذلك الشرح
الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطو ولما كانت الطبيعة التي
هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات
المختلفة بالشدة والضعف بمعنى السرعة والبطو اليها واحدة وكانت صدور
حركة معينة منها ممتنعة لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف
بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة من الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني
التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزا وانفتاقها او غير ذلك
وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة اي من رقة القوام وغلظه وذلك
الامر هو الميل هذا كلامه طويناه على غرة ولا حاجة بنا ههنا الى ابطاله
او تصحيحه وهو صريح في ان ما يحدد حال الحركة في السرعة والبطو هو الميل
اللهم الا ان يقال مراتب الميل وان كانت تحدد مراتب الحركة لكن في تعيين
مراتبه دخلا لما في المسافة من الملابسة فثبت الاحتياج الى المعاوق
ويندفع التناقض فليتامل **قوله** عن مبدأ ميل طباعي اعم من ان يكون
طبيعيا او نفسانيا فالمراد من الطباعي هو مصدر الحركة الذاتية اعم من ان
يكون على وتيرة واحدة ام لا وبالطبيعي المقابل للنفساني هو المصدر بحركة
يكون على نهج واحد غير ارادة وبالنفساني مصدر ما لا يكون على نهج واحد
وقد يطلق الطبيعي بمعنى الطباعي المذكور ههنا وبهذا المعنى قال المصنف
العادم للميل الطبيعي لا يتحرك فلا يرد عليه ان الثابت لزوم مبدأ ميل
طباعي وهو اعم من مبدأ ميل طبيعي كما صرح به الشارح **قوله** مركز ثقله
مركز الثقل نقطة تتساوى جميع جوانبها في الثقل ومركز الحجم نقطة تتساوى
جميع جوانبها في الحجم **قوله** قد يجامع الميل القسري الميل الطبيعي وقد يجامع
القسري الارادي كما في الانسان الصاعد اذا رفعه اخر وقد يجتمع الارادي

والقسري كما في الانسان المنحدر ويجوز اجتماع الثلاثة كما في الانسان المنحدر
اذا رفعه اخر **قوله** من الذي ينزل بنفسه ان قلت لما السر في ان
حركة الحجر الذي ينزل من مكان اعلى يكون اسرع من الذي ينزل من مكان
اسفل مع تساويهما في الحجم والثقل حتى ان الاول ربما يصادم حيوانا فيقتله
ولا كذلك النازل من الاسفل قلت سره اشتداد الميل في الاول فذلك
لان الطبيعة اذا لم تكن ممنوعة بالضد اوجدت الميل ولا يزال يزداد الميل
ومعلوم ان تاثير الطبيعة وحدها او مع ميل قليل ليس كتاثيرها مع الميول
الكثيرة التي تقويها وتعضدها كذا في المباحث المشرقية **قوله** ويجوز ان
لقائل ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل فتحركت اذ قد سمعت
نقل من شرح الاشارات للطوسي ان توسط الميل بين الطبيعة والحركة لاجل
ان الطبيعة شي لا يقبل الشدة والضعف نسبتها الى جميع الحركات المختلفة
مما على سواء فقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة
وبحسب ما في الخارج وهو الميل ولا شك ان الميل ايضا يشتد ويضعف فنسبة
الطبيعة الى جميع مراتبها على السوية فلا يجوز ان تحدث الطبيعة وحدها مرتبة
من مراتبها كما زعمه الشارح وان وسط بينهما اخر لزم التسلسل فان جاز
استناد الميل الى الطبيعة مع اختلاف مراتبها الى امور مختلفة فليجوز مثله في الحركة ولا
فالفرق تحكم **قوله** فلا يكون هناك الا ميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر
معا فان قلت قد سبق ان الميل منحصر في الاقسام الثلاثة اعني الطبيعي
والقسري والنفساني فهذا الميل حينئذ من اي تلك الاقسام قلت الظاهر
ان المنحصر في تلك الاقسام هو الميل الذي سببه واحد على ان الذي يقتضيه
وجه الحصر السابق دخوله في القسري اذ يصدق عليه انه بسبب خارج عن المحل
فان المركب من المحل الداخل والخارج خارج والامتياز في الوضع بين محل والمجموع
المركب ايضا ثابت وان اثبت خروجه بناء على ارادة الخروج بتمامه فهو داخل
في الطبيعي اذ لم يذكر هذا القسم الا عدم خروج السبب وعدم المقارنة بالشعور
ولا شك ان الخروج المنفي في الطبيعي هو المثبت للقسري **قوله** احدثا
مرتبة واحدة او احدث كل منهما اشد ما يقوى عليه مراتبه قيل الظاهر لو
القول بتعدد الميل اذ لم يزل بالقاسر مبدا الميل الطبيعي ولا منع عن اثره اذ
لا وجه له مع اتحاد الجهة ولا لاشتراط صدور اثر كل منهما حين الانضمام
بانتفاء الصد ورفع الاخر **قوله** لامتناع المدافعة الى جهتين فيه بحث
لان البداهة العقلية شاهدة بوجود المدافعة الطبيعية الهابطة في الحجر
المجرور على وجه الارض ولهذا يتلبد الارض من تحته والمدافعة القسرية
على جهة الجر وان اريد بالجهتين الجهتان المتضادتان كالفوق والتحت فعدم
الاجتماع ايضا غير مسلم كما ذكرنا في الحلقة المتجاذبة **قوله** فان مرجعه
الى دعوى المماثلة قيل عليه لو سلم المماثلة فجعل احد المماثلين سببا والاخر
مسببا ترجيح بلا مرجح وايضا لم لا يجوز ان يكون التضاد باعتبار التشخص

لاباعتبار

لاباعتبار الماهية النوعية لكونهما متماثلين بمعزل عن تلك الدلالة واستدل
ذلك بانه لو جوز كون بعض افراده سببا والاخر مسببا فليجوز كون بعضها
متضادا وبعضها غير متضاد والجواب انه ليس المراد بالمماثلة المذكورة الاتحاد
في النوع حتى يرد ما ذكر بل المماثلة اي اللغوية اي المثلية في التضاد كما تقتضيه
سياق الكلام وحاصله ان ما ذكره ابو علي قياس فقهي فلا جامع وسيذكر
الان مثله في الوجه الثاني من وجهي الجبائي لعدم بقاء الاعتماد مطلقا **قوله**
وايضا فالفرق قائم الى اخره نعم لو كان الاعتماد علته بلزومه للحركة اندفع
هذا الوجه لان تضاد اللازمين ملزوم لتضاد الملزومين وقد مر انه ليس
كذلك **قوله** فيه مدافعة هابطة الى اخره اي مبدا مدافعة اما على حذف
المضاف او على اطلاق المدافعة على مبداها بناء على انه مدافعة بالقوة كما
مر نظيره فلا يرد عليه ان الذي يجده الرافع والدافع هو مبدا المدافعتين لا
نفسهما لاستحالة اجتماعهما كما مر **قوله** فالحاصل المجاذبة الى اخره قيل دليل
ابي هاشم قاصر عن الدلالة على تمام مطلوبه لان مسئلة المثل لو تمت لدلت
على الحال فيما بين المختلفين لا على الحال فيما بين اللازمين مع انه بعض المدعي
قوله وتارة قال لا مدافعة فيه ان القول بعدم اجتماع المدافعتين في صورة
ليس قولا بتضادهما ولا مستلزما له فلا يدل على المدعي **قوله** ومنها ان
الاعتمادات هل تبقى قيل الظاهر من الوجه الثاني للجبائي ان محل النزاع
هو انه هل الاعتمادات من الاعراض الغير القارة كالحركات والاصوات
ام لا لا انها هل تبقى بعد انقطاع الحركة ام لا والحق ان محل النزاع هو انها هل تبقى
زمانين ام لا كما سيحققه **قوله** يوجب الاشتراك مطلقا عند ابي هاشم
هذا الكلام يدل على ان الوجه الاول الزامي لابي هاشم والمحوظ في بطلانه
اللازم بطلانه عند ابي هاشم والتعرض لبطلانه عند الجبائي ايضا استطرادي
لا نفع له في الاستدلال لان الملازمة لم تثبت على مذهبه لم يكن لثبوت
بطلان اللازم عليه كبير جدوى واذا كان الدليل الزاميا لم يرد عليه
ما اورده الامدي من ان حاصله يرجع الى تخطئة الخصم في احد قوليه
من غير تصويبه في الاخر وعند تعدد الجمع فليس التخطئة في احد القولين
والتصويب في القول الاخر باولى من العكس وعلى هذا فلو قال ابو هاشم
اخطات في قولي باستحالة بقاء المجتلب لخرج الدليل المذكور عن ان يكون
صحيحا **قوله** قلنا ما ذكرتم تمثيل مجرد بلا جامع قيل لان ادلة عدم بقاء الاعراض
لشمولها صورة النزاع جامع على ان ما ذكر ليس تمثيلا بل هو في المال استدلال
لعموم الادلة فتدبر **قوله** كما في الالوان والطعوم قال الامدي كلام ابو هاشم
مبني على فاسد اصولهم في بقاء الالوان والطعوم وقد ابطلناه كيف والجبائي
لازمة عليه في الاعتمادات المجتلبة وهذا الكلام منه يدل على ان المبحث
هو ان الاعتماد هل يبقى زمانين ام يتجدد تجدد الامثال كما ان الشان
كذلك في جميع الاعراض عند اهل السنة لان الذي ابطل هو بقاء الالوان

والطعوم بهذا المعنى لا يمحى انهما ليسا من الاعراض الغير القارة اذ لا شك
في صحته وانما قال في الوجه الثاني كالاصوات والحركات وغيرهما لان جمهور
المعتزلة قايلون بينا الاعراض سوى الازمنة والحركات كما مر قوله وموجب
الخفة اليبوسة يرد عليه انه يستلزم القول بيبوسة الهوا بل بايبسية بالقياس
الى الارض مع انه ثبت انه رطب اللهم الا ان تخصص الكلام بالمركبات والتولد
تحقق اليبوسة بالاضافة الى الما لا يدفع الاشكال بالقياس الى الارض اذ لا شك
ان التراب ليس من الهوا فينبغي ان يكون اخف منه اللهم الا ان يقال برودة
الارض مانعة عن تحقق مقتضى ايبسية بقي الكلام في لزوم انقلية الما عن
الارض لكونه ارطب وابرد منه بلا شبهة فليتامل قوله ومنعه ابوهاشم
الى اخره قيل يحتمل ان يكون تقرير مدعاه لنيله لا انه منع الدليل والمدلول
بان يكون معارضة ويويده قوله فيما بعد والجواب عن متمسك الجبائي والحق
انه معارضة والجواب الاتي مناقضة قوله فان الزيبق اثقل الى اخره
اذا حمل الايجاب على مجرد الاقتضا يرد هذا لان التخلف عن المقتضى بسبب
المانع جائز فلعل مداخلة الخلا المدافع منعت اثر الرطوبة قوله بخلاف
الحديد الى اخره قيل عليه لم لا يرسب اذا حمل صفحة والجواب تحقق المانع
عن وجود المقتضى وهو الاحتياج الى زيادة حرق لا بيطاوعه الما قوله قال
الامدي يلزم على الجبائي الى اخره انما يرد اذا ثبت ان لا فرق بين طفو
وطفو والا فكلام ابو علي في الطفو على الما وفضة الزيبق لا تقريب لها حينئذ
قوله لجواز ان يكون التركيب الى اخره قيل عليه الكلام في الاجزا الهوائية
المجاورة للاجزا الحسية لا التي صارت جزء الممتزج كما في ساير المركبات على
ما يراه الفلاسفة بحديث التركيب لا ورود له قوله ويلزمه امران الى
اخره قد اشرنا الى اللازم الاول لابي هاشم يلزم اياه ايضا ثم ان حمل كلامه
على ان الثقل مقتضى للرسوب والخفة للطفو لم يرد هذا بل الثاني ايضا
لجواز التخلف عن المقتضى المانع كما مر غير مرة قوله انما يكون على سبيل
النسبة الى اخره فيه اشارة الى ان التفريع ههنا الى اخره ليس على المعنى
المشهور قوله ويكون نسبة القدر النازل الى اخره توضيحه ان نقول اذا
فرضنا ان القدر النازل نصف القدر الخارج يكون النازل ثلث المجموع
فيكون ثقل الجسم ثلث ثقل الما المساوي له في الحجم ونسبة ثقل الجسم الى فضل
ثقل الما بالتضعيف كما ان نسبة القدر النازل الى القدر الخارج كذلك
ولما كان النازل على تقدير تساوي الثقلين تمام الجسم من غير رسوب تام
ولا طفو تام كان النازل على تقدير كونه ثقل الجسم نصف ثقل الما نصف
الجسم وثلثه على تقدير ثلث الما وعلى هذا القياس قوله لم يكن الاجزا
الهوائية المتخللة فيها ميل اراد بالميل المدافعة اذ قد سبق ان المعدوم في
الجسم اذا كان في الحيز الطبيعي هو المدافعة واما مبداها فلا دليل على انتفايه
حينئذ قوله على ما قاله الحكما وهو اعتبار الثقل والخفة بالنسبة الى

الما المساوي للجسم في الحجم قوله ويرد عليه ان الفرق الى اخره الظاهر ان
هذا معارضة وان لم يكن دليل المعلل الاول مذكورا صريحا والوكا بكسر الواو
والمد الذي يشد به راس القربة قوله لضغطة الما ضغطه يضغطه ضغطا
زحمه الى حايط ونحوه ومنه ضغطة القبر وهذا الذي اورده المص اشارة
الى ما ذهب اليه قوم من ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل
يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه
وقد رده الشيخ في الاشارات صريحا بما ذكره الشارح حيث قال من ظن
ان الهوا يطفو فوق الما لضغط ثقل الما اياه مجتمعا تحته مثلا لا بطبعه
كونه اي الاكبر اقوى حركة واسرع طفوا والعسري يكون بالضد من هذا قوله
للاصغر اقوى اذ لا شك ان دفعه الى فوق الذي هو من خلاصة معنى الضغط
اسهل ومما قيل ان الضغط انما يكون عند شدة التكاثف بين الاجزا وذلك
بالكبر دون الصغر مما لا يلتفت اليه قوله لسكونه اللازم فيه وكذا في
الحركة المفتاح متعلقة بالصغر البارز في تشاهدهم باعتبار رجوعه الى
التوليد قوله لوجهين الاول الى اخره فيه تعرض لتوليد الاعتماد للحركة
وليس فيه بيان توليد الاعتماد للسكون وقد يقال انما لم يتعرض له ادعا
لظهوره فان سكون الحجر المرمي عند ما نزل الى الارض ليس بواسطة الحركة
القريبة السابقة وهو ظاهر بل بواسطة الاعتماد على الارض بقي فيه بحث
وهو ان المدعى عام وهذا الدليل خاص الا ان يحمل على ان المراد نفي مذهب
الخصم اعني توليد جميع الحركات المتولدة من الحركة او يدعى عدم الفرق بين
هذه الصورة وساير صور الحركة وفيهما نظر اما في التوجيه الاول لان مدعاه
توليد جميع الحركات المتولدة من الاعتماد وقد بقي حينئذ بلا دليل واما في الثاني
فلظهور المنع في انعدام الفرق قوله الثاني حركة اليد الى اخره فيه بحث
لان حركة الما في الزراقات الى فوق بسبب جذب ما فيها قسرية متولدة من
حركة ما في الانبوبة ولا يجري فيه الدليل الثاني اللهم الا ان يحمل على نفي
مذهب الخصم وفيه ما فيه قوله وفيه نظر الى اخره الاولى ان لا يذكر
النظر ههنا حذرا عن ثبوت اللغوية فانه سينقله عن الامدي بعد اسطر
قوله لتمسكهما قيل الظاهر من لفظ المتمسك الدليل مع ان الجبائي يدعي
البداهة كما يدل عليه قوله لنشاهده ثم الظاهر ان المراد بتمسك ابي هاشم
هو متمسكه الاول لان متمسكه الثاني لا يجتمع مع تمسك الجبائي كما لا يخفى
قوله فقال على الجبائي الى اخره فان قلت نقل الجبائي يثبت تولد حركة جالس
السفينة على لوح املس منها من حركتها اذ لا اعتماد للسفينة على الجالس
فتعين تولد حركته من حركتها قلت المراد ابطال ما ذكره في مثال حركة
اليد والمفتاح فان مدعى الجبائي تولد جميع الحركات المتولدة من الحركة
فالابطال في صورة ابطال لمدعاه وليس من قبيل المناقشة في المثال
المردودة عند المحققين نعم للجبائي ان يجعل هذا من صور استقلال الحركة

بالتوليد اللهم الا ان يقال المولد ههنا ايضا اعتماد الجالس على السفينة على ان
الشارح لما صرح باعتماد اليد عليها من الشعر والظفر فلم يبعد دعوى اعتماد
السفينة على الجالس فيها **قوله** ويتولد من حركة يده حركة ما عليها من الشعر
والاظفار اذ الشعر والاظفار لا حياة فيها فلا يتعدى اليهما حكم القدرة حتى
تكون متحركة بالقدرة مباشرة **قوله** اذا قيل كل حركة من الحركات المتعاقبة
في الصعود الى اخره الحركة عند المتكلمين كونان في انين في مكانين او الكون
الاول المكان الثاني وعلى هذا لا شبهة في تعدد الحركات المتصاعدة في الصورة
المفروضة وان لم تتعدد عند الحكما الا الحركة بمعنى التوسط ولا بمعنى القطع كما
علم من قواعدهم **قوله** منضمة الى مقاومة الى اخره هذا الانضمام اكثري وليس
بلازم وانما يلزم لو امتنع الخلا في مسافة الحركة الصاعدة ولا امتناع عند
المتكلمين ولو سلم امتناع الخلا فانما يلزم ما ذكر لو كان الهوا راكدا او متحركا
الى خلاف جهة الحركة اذ لو قدر حركته الى جهة العلو موافقا في اعتماده
للاعتمادات المختلفة لم يوجد مقاومة ما في المسافة ايضا **قوله** ولا شي
هناك غيرهما لم لا يستندون السكون الى الارادة المختار قلت مذهبهم النظر
الى الاسباب الظاهرة وتعليل بعض الممكنات ببعض منها والكلام ههنا
عليه لان مدعاهم نفي وجود السكون ولا وجه لوجوب السكون ههنا الا
من الاسباب الظاهرة **قوله** فهناك امور ثلاثة بل اربعة رابعها عدم
المقاومة اللهم الا ان يكتفى عنه بذكر الامر الثالث كما اكتفى به عن
ذكر عدم الاستعداد الشديد نحو الانفصال **قوله** واللبن ليس كذلك اي
اي ليس بمبصر وفي هذه التفسير اشارة الى دفع اعتراض لا يبعد ان يجري
بجواز كون امر واحد ملموسا ومبصرا ووجه الدفع ان الدليل على انتفا كون
الاولين لبياض مع كون اللبن محسوسا بالبصر قطعا لا لانتفا الملموسية
فيهما بل ليكونهما مبصرين حتى يرد ما ذكر **قوله** بذكر الكيفيات
المذوقة سيأتي وجهه في اول المذوقات **قوله** والاستقامة والانحنا
فان قلت ذكر الامام في المحصل ان الاستقامة والانحنا والتحدب والتقعر
من الشكل قلت الاستقامة والانحنا يعرضان الخط قطعا ولا يتصور
للخط شكل لامتناع احاطة طرفه وهي معتبرة في الشكل فالحق انهما من
الكيفيات المختصة بالمقادير **قوله** الى غير ذلك اراد بغير ذلك الشفيف
والكثافة مثلا واما ما يتوهم من ابصار مثل الرطوبة واليبوسة والملاسة
والخشونة فمبني على انه يبصر ملزوماتها كالسيلان والتماسك الراجعين الى
الحركة والسكون وكاستوا الاجزا في الوضع واختلافها فيه **قوله** اما
يبصر بواسطتها مبني على عدم الاعتداد بقول من قال من الحكما ان الاطراف
مبصرة بالذات **قوله** اي كيفية يتوقف ابصارها على ابصار الضو واللون
لكنه لا يبصر بالذات **قوله** لانها اكثر وجود في الاجسام التي عندنا
هذا على تقدير ان لا يشترط اللون بالضو في وجوده اذ لو شرط به في ذلك

والتقعر

لم يتحقق

لم يتحقق لون بلا ضو فلا يثبت اكثرية اللون من الضو في الاجسام التي عندنا
حتى يجعل سببا لتقديمه عليه فيفي قوله او وجودها تامل هذا وسيجي ان الضو
مشروط باللون في الوجود عند بعضهم فوجه التقديم ح ظاهر **قوله** لم
ينفصل بعضها عن بعض قال في حواشي التجريد ان سلمنا اشتراط وجود اللون
بحصول المزاج فلا نسلم عدم حصول المزاج فيما ذكر من الامثلة لجواز ان
يحدث بادنى امتزاج مزاج ضعيف يترتب عليه بياض فوق **قوله** وايضا فان
القياس الى اخره اشار بايراد لفظ ايضا مع ابعد اخره في عبارة المص الا ان الاولى
ان يجعل هذا دليلا مستقلا على المدعى لا من تتمة الاول كما يشعر به عبارته
فان هذا الدليل اني كما ان الاول دليل لمي وكل منهما يفيد المدعى **قوله**
فان الابيض قابل للالوان كلها قد يجاب عنه بان الابيض قابل للالوان
كلها قد يجاب بان الابيض انما يقبل من الالوان ما سوى البياض الذي فيه
فلا يلزم الاعراوه عنها وان اريد بالقبول معنى الامكان بحيث يجامع الفعل
منعنا الكبرى وهو ظاهر **قوله** والا امتنع اتصافه به فيه نظر لان القضية
مشروطة فلا يلزم الا امتناع الاتصاف ما دام قابلا ولا محذور **قوله** سوى
الطريق التخيلي يعني ان الذي يرى من البياض ليس شيئا غير الضو فالحكم بانه
غير الضو تخيل لا انه ليس ههنا شي ونحن نتخيله شيئا ونسميه بياضا **قوله** خثورة
الخثورة ضد الرقة **قوله** فيه الغلي الذي يتخذ من الاشنان **قوله** كاللبن
الرائب قال ابو عبيدة اذا خثر اللبن فهو الرائب **قوله** لان ذلك كان متخللا
الى اخره قيل عليه يجوز ان يكون التفرق في الحل قبل الخلط مانعا من دخول
الهوا المبعانه وعدم خثورته وغلظته وفيه تامل **قوله** ولقائل ان يقول
الى اخره هذا ماخوذ من كلام الرازي في الملخص وقد يجاب عنه بان عدم
الاعتماد على الحس ليس الا فيما يعرض له سبب التخيل اما بمجرد تجويز السبب
فلا والا فلا علم لان من فقد حسا فقد فقد علما وهو سفسطة **قوله** والامر كيا
منهما الى الضو هذا مبني على المذهب المختار عندهم من ان اصل الالوان هو
السواد والبياض والباقي مركب منهما **قوله** امكن ان تتركب الالوان الى اخره
وقد تتركب الالوان وتتعدد الطرق فوجب ان يجعل الصنو غير السواد والبياض
واذا جعل غيرهما ثبت حدوث البياض بطريق غير الطريق التخيلي **قوله**
ليس في اجزائه اشراق هذا مخالف لما سيذكره من ان في الخضرة مخالطة السواد
المشرق للصفرة اللهم الا ان يحمل على اختلاف المذهب او يحمل الاول على سلب اشراق
الاجزا والثاني على اثبات اشراق المجموع من حيث هو مجموع فان انتفا الاشراق
في كل واحد من الاجزا لا يستلزم انتفاوه عن المجموع ولا يخفى بعده واعلم
انه لم يصرح في شي من الطرق الثلاثة السابقة بتوسط الصفرة فلعل التعرض
لها ههنا باعتبار ان الخضرة المذكورة في الطريق الثالث متولد عنها ومن هذا
يعلم ان الاظهر ان يقال ان الطريق الثالث ومن الصفرة والخضرة فالثلاثة
الا انه اكتفى بما ذكره من تولد الخضرة ومن الصفرة **قوله** الضو لا ينفك

السواد بجزئيه قال الامام في الملخص الارجوانية والفيروزجية والحمرة الناصعة
والحمرة الصافية الوان مشرقة قريبة من طباع الضوء ولذلك تنعكس الى غيرها
كالاضواء اوالغبرة والكهبة والعودية والسواد وامثالها مظلمة ولذلك لا تنعكس
الى غيرها **قوله** وجب ان لا يصير المنعكس اليه احمر واخضر اذا صار احمر واخضر
وجب ان يكون هناك شيء مرئي غير السواد والبياض على الوجه الذي ذكر اعني
طريق التخيل وليس غير الضوء كما عرفت فوجب ان يكون الضوء غيرهما فثبت بياض
ليس اصله منه **قوله** فوجب ان لا ينعكس الا البياض قيل لم لا يجوز ان يكون
للتركيب والانضمام مدخل في خصوص الانعكاس فلا يجب ان لا ينعكس الا
البياض **قوله** والا كان السحق الى الجزء قيل لان لم لا يجوز ان يكون ذلك
لتفاوت التخلخل والحق هنا فان الطبخ يكثر الحجم بخلاف السحق **قوله** وهو
انه قد صرح الى اخره فان لم يذكر المصرح به ههنا **قوله** الضوء شرط وجود
اللون ومن ههنا قالوا ان اللون لا يوجد في عمق الجسم بل هو قائم بالسطح
لان عمق الجسم ليس بمضيء وكل لون مضيء قال الامام في الملخص لما قدحنا في الكبرى
توقفنا في هذه المسالة وقد يقال الحق في المسالة السابقة ان الظهور
للبصر بالفعل ان اخذ داخلا في مفهوم اللون مقوما له فلا وجود لشيء من الالوان
في الظلمة كما ذكر الشيخ وان لم يوخذ داخلا فالضوء شرط في صحة كونه مرئيا
لا في تحققه في نفسه كما ذهب اليه الامام وانت خبير بان جعل الظهور بالفعل
مقوما للون امر مستبعد جدا والا لتاتي مثله في الضوء فيلزم ان يكون
ضوء الشيء بعد الغيبوبة عن الابصار معدوما وكذا في ساير الاحساسات
لساير الحواس فتامل **قوله** فذلك اما لعدمه او الى اخره اعضاء رعدم
التروية في الامرين بعد تحقق القابلية الذاتية على ما هو كذلك فيما
نحن فيه فلا يرد ان الهواء ليس بمرئي مع انتفاء الامرين فيه واعلم ان هذا
الدليل يدل على بطلان ما اول به كلام القائلين بان الضوء شرط وجود اللون
من ان اللون يحصل بحصول اثار علومية من الانوار والاضواء الكواكبية
فان الامزجة تابعة لحصول استعدادات فايضة من اجرام سماوية
وقل ما يحدث في المركب من الاركان مزاج بدون تاثير الحرارة الشمسية
قوله مع كونها امرا عدميا يشير الى الاستدلال مبني على عدمية
الظلمة فلا يرد احتمال ان يكون الخالق الظلمة المحيطة بالمرئي كما سيجيء
من ان المصنف الابناء على ان اثبات عدميتها لا يتم نظرا الى ذلك الاحتمال
قوله وهو مختار الامام الرازي قال في المباحث المشرقية الاقرب
ان كون الشيء ملونا وكذلك قال الشفاف لا يكون قابلا للضوء والنور
بالفعل فاذا كان قابلية الجسم للضوء موقوفة على وجود اللون فلو
توقف وجود اللون على وجود الضوء بالفعل لزم الدور وسيجيء جوابه
في المقصد الثالث من القسم الثاني **قوله** ولما احتمل ان يكون الى اخره
وايضا احتمل ان يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من مراتب

الضو

الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر اخر مجهول لنا **قوله** مع ان لقايل
ان يقول وايضا الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى
ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب
شدة الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع الواصل اليه في الاول توهم ان اللون
فيهما واحد والمختلف هو الضوء **قوله** ولا عكس قيل لا دخل له في المقصود
بل ربما كان مضرا فيه لايهامه ان الظلمة عايقة عن الرؤية وامر موجود
واجيب بان الاستدلال بالاختلاف كما يشير اليه قول الشارح فلذلك
اختلف حالهما وانما استدل بالاختلاف لانه لو استدل بالرؤية لعورض
بعدم رؤية في الخارج ولا يمكن المعارضة في الاستدلال بالاختلاف
كما لا يخفى ويمكن ان يقال قوله ولا عكس لدفع وهم وهو انه يجوز ان يكون
الشخص في الغار مستضيئا بنور مقابله وليس بين الداخل والخارج ظلمة اصلا
قوله الا انه ليس امرا حقيقيا فيه ان ما ذكر على تقدير تمامه لا يدل على
كونها عدمية لجواز كونها وجودية غير مانعة من الرؤية **قوله** بانا اذا
قدرنا الى اخره فيه ان هذا التقدير يحتمل البطلان ولو سلم فالظلمة قد تتحقق
وقد تتخيل واعلم ان القائلين بوجود الظلمة تمسكوا بقوله تعالى وجعل
الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل
كما للوجود يجعل العدم الخاص كالعمى الخاص وانما المنافي للمجعولية هو العدم
يجعل م
الصرف **قوله** فرع منهم من جعل الظلمة الى اخره فان قلت لا وجه لهذا
التفريع لان كون الظلمة شرطا لرؤية بعض الاشياء ليس متفرعا ومبنيا
على انها امر عدمي قلت لو سلم ان التفريع ههنا على المعنى المشهور فلان نفي
الاشتراط مبني عليه اذ لا وجه بجعل عدم الضوء شرطا للرؤية الا ان يكون
الضوء مانعا عنها ولا يخفى بعده **قوله** لا يخفى على ذي فطنة الى اخره وذلك
لانه لم يذكر الضوء في المقصد الثاني الذي هو من مقاصد القسم الاول
اعني مباحث الالوان ليبين ماهيته بل انما ذكره ليبين كونه شرطا للرؤية
او للوجود اي لرؤية الالوان او وجودها فالمناسب ان لا يجعل بيان ماهيته
مقابلة ايضا مقصودا اصليا في بيان احوال القسم الاول بل يجعل كونه شرطا
للرؤية مقصودا ويجعل بيان انه ما هو فرعا ولهذا يندفع ترجيح اسلوب المتن
بان كشف ماهيتها مقدم على بيان احوالها اذ مراد الشارح اولوية ما ذكره
بالنظر الى الاسلوب الذي سلكه في الضوء **قوله** ان الضوء اجساما قد يقال
لو كان الضوء جسما يلزم التداخل او ازدياد حجم الجسم القابل للضوء واللازم
بين الفساد كما لا يخفى فكذا الملزوم **قوله** ولذلك يستعين بها الطاعنون
في السن نقل عنه رحمه الله تعالى ان وجه الاستعانة اما لان تلك الخطوط
النورية تضعف وتزول كدورتها عند نفوذها في الشفافة او لان الروحة
الحادثة عند الرطوبة الجليدية تكون حينئذ اعظم فيرى المرئي اعظم
وفي شرح المقاصد ربما يستعان بالحائل عن ابصار الخطوط الدقيقة

عند ضعف في الباصرة بحيث يحتاج الى ما يجمع القوة **قوله** وقد يجاب عنه بانه لو
كان جسما الى اخره قيل لقائل ان يقول يجوز ان يكون للجسم الضوء خاصية الاظهار
فيزداد الجسم المقابل ظهورا عندما ازداد لتلك الخاصية او لا يرى ان الاعراض
المرئية يمنع من رؤية اعماق الجسم لاشتغال الحس بها مع ان الضوء لا يمنع
وما ذاك الا لخاصية فيه **قوله** واذا غلظت جدا الى اخره ان قلت
فما وجه عدم ستر الافلاك ما وراءها مع كمال غلظها قلت لانها شفاف
مطلق لا لون فيها اصلا كالماء في صلحة البلور والزجاج الشفاف فان فيهما
لونا ما وان كان ضعيفا على هذا يلزم ان يكون الاكثر منها الكثر استتارا الا
اذا كان فيه لونا ما لكنه يلزم ان لا يكون كثرته موجبا لشدة الاحساس
وهذا القدر يكفي في الاستدلال لولا ما اشرنا اليه سابقا **قوله** بل هي حجاب
لها عن رؤية ما وراءها اراد انها حجاب لها في الجملة بالنسبة الى احساسها بدونها
لا انها حجاب لها بالكلية وبالنسبة الى احساس العيون الضعيفة بها بان يكون
هذا اقوى من احساس العيون القوية بها اذ المتيقن ان احساس العيون
القوية بدونها اقوى من احساسها بها لانها حجاب في الجملة وان احساس العيون
الضعيفة اقوى من احساسها بدونها بل قد لا يكون احساس لها بدونها
لانها وان كانت حجابا في الجملة الا انها تدفع المانع من رؤيتها باحد الوجهين
المذكورين واما ان احساس الضعيفة بها اقوى من احساس القوية بها فغير
ظاهر **قوله** والثاني قال القطب في حواشي حكمة العين لا نسلم ان حركة
الضوء بالطبع ليست الى جهة واحدة اذ وقوع الضوء من كل جهة يجوز ان يكون
بالقسر وكان قول الشارح ولا قاسر معه يفسره اشارة الى دفعه لكن
الكلام في اثبات انتفاء القاسر فان عدم العلم ليس علما بالعدم **قوله** ولا
يعدم ذاته الى اخره قيل لم لا يجوز ان يشترط وجود بعض الاجسام بمقابلة
المضيء كالشمس او ينقلب هواء عند عدمها كالنار عند ما حال شيء من اجزائها
الممتدة على المصباح او يكون الضوء جسما مكيفا يشترط رؤيته بكيفيته فيزول
فلا يرى وقوله فهو مراد نا ممنوع وانت خبير بما سيصرح الان من ان المدعى
الاستبعاد لا عدم الجواز كما دل عليه جعله مقويا لا دليلا فبهذا يندفع
بعض الوجوه كما لا يخفى **قوله** لرايناه في وسط المسافة فيه ان عدم هزم
الرؤية يجوز ان يكون للطافة لحظة الحركة في الغاية **قوله** فاذا زالت
الى اخره جملة معترضة واعلم ان المرئي تبعه **قوله** زال الضوء الاول
وحدث في ذلك الاخر قيل هذا الضوء مشاهد استمراره فلو جوز انه ينتفي
ويوجد بدله انا فانا لجاز مثل ذلك لجسم في الجسم المتحرك بعينه اذ لا فرق
بينهما في ذلك عند بديهة العقل **قوله** وادعى ان الظهور المطلق الى اخره
بيان المراتب ظهور اللون والمراد بالظهور المطلق هو الفرد الكامل **قوله**
هو اللون الظاهر مقتضى ما سبق ان يقول فالضوء هو ظهور اللون لكنه
نبه على ان مراده هم بمراتب ظهور اللون هو اللون الظاهر على مراتب **قوله**

ويبطله

ويبطله انه اعترف الى اخره الظاهر انه معارضة لكنه اتى بها قبل الانتهاء
من الدليل **قوله** لان الضوء امر غير نسبي لانا نرى الضوء ساطعا او لا وبالذات
ولو كان من الامور النسبية لم يكن مرئيا كذلك **قوله** فلا يكون لقولهم الى اخره
لا يخفى ان مثل هذه المسامحة شائعة اذ حمل ظهور اللون على اللون الظاهر
لحمل حصول الصورة على الصورة الحاصلة فلا وجه وجيها لما اورده الامام
على الشق الثالث **قوله** ولانه تفسير بحسب المعنى اشارة الى معنى التعليل
الذي فيه كما في قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شيء عظيم
وليس مراده ان ان في عبارة المصنف مفتوحة حذفت منها اللام كما هو شائع
قوله مثل اليراعة في الصحاح انها ذباب يطير بالليل كانه نار وفي
ربيع الابرار للزمخشري انها طائر ان طار بالنهار كان كسائر الطيور وان
طار بالليل كان مثل شهاب ثاقب قذف به او مصباح انفصل من الذبالة
اي الفتيلة **قوله** وما عدا القمر من الكواكب فانها مستفيضة بذواتها
الى اخره صرح الامدي في ابكار الافكار في اواخر الفرع الخامس من مباحث
القدرة ان الكواكب الثابتة عندهم يكتسب نورها من نور الشمس كالقمر
ودل كلامه قبل ذلك ان الكواكب السيارة ايضا يكتسب نورها من الشمس
عندهم وما ذكر الشارح ههنا يخالفه اللهم الا ان يكون للفلاسفة فيه قولا
لان تعرض الامدي لاحدهما والشريف للاخر والله اعلم بحقيقة الحال **قوله**
فانه مستفاد من الهواء المضيء بالشمس لكن لا بطريق الانعكاس كما صرح به
في الملخص واشتهر لعلمه ثم ان فيما ذكر اشارة الى اندفاع الاعتراض المشهور
على ان المضيء لا يضيء الا المقابل ونحو انا نرى وجه الارض عند الاسفار مضيئا
وهذه الاستضاءة من الشمس التي هي غير مقابلة اياه حينئذ وجه الدفع
بعد التقرر كون الاستضاءة لا بطريق الانعكاس ان تلك الاستضاءة من
الهواء المستضيء بالشمس المقابل للارض **قوله** وكالحاصل على وجه الارض
من مقابلة القمر هذا تمثيل حسب ما دل عليه كلام المصنف وان كان مخالفا للعرف
قال في شرح المقاصد انه ليس نظلا وفاقا ويؤيده ما ذكره الشارح
نفسه في حواشي حكمة العين من ان يتوجه على تفسير الظل بالضوء الثاني
يعني الحاصل من المضيء لغيره ان الضوء الحاصل على وجه الارض من مقابلة
القمر يلزم ان يكون ظلا والجواب بالالتزام او يكون القمر مضيئا بالذات
ظاهر الفساد **قوله** الواقعة في جوانبه بهذا القيد تظهر قوته بالنسبة
الى ما في البيت والا فما في البيت ايضا مستفادة من الامور المستضيئة
من مقابلة الشمس كما صرح به **قوله** اي الى امور غير منحصرة الى اخره اشارة
الى رد كلام المقاصد من ان ما ذكر في المواقف مبني على ما يراه الحكماء من
عدم تناهي انقسام الاجسام والمقادير وما يتبعها وان كانت محصورة بين
حاصرين حتى ان الذراع الواحد يقبل الانقسام الى ما لا نهاية له ولو بالفرض
والوهم وما تقرر من ان المحصور بين الحاصرين لا يكون الا متناهيا فمعناه

بحسب الكمية الاتصالية او الانفصالية لا بحسب قبول الانقسام **قوله**
متوقف على تكيف الهوا بالضوء فان قلت ينبغي ان يقدم هذا المقصد
على المقصد الثاني لانه مقدمة له قلت انما لم يقدمه نظرا الى انه
الاهتمام بالثاني اكثر **قوله** والدور دور معية به اندفع في المقصد الثاني
الاستدلال الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود اللون لاستلزامه الدور
كما نقلناه في المقصد الثاني من مقاصد القسم الاول **قوله** ورده الامام
الرازي قال في شرح المقاصد فيه ضعف لجواز ان يكون الموجب مخالطة
الاجزاء الى حد مخصوص اذا تجاوزه اخذ الضوء في النقصان وحاصله انه
يجوز ان يضر الافراط كما يضر التفريط **قوله** والحس لم ينفعل به الى اخره
قيل يجوز ان يكون في الجهة التي هي خلاف جهة الشمس بخار متكيف بالضوء
القوي فالحس منفعل به ولذا لم يرا الكواكب فيها **قوله** وبالجملة الكلام
في الهوى الصرف كما مر وهذه الحجة لا تدل على استضائته بل على اشتفافه الهوا
مطلقا **قوله** كما في روية التكيف بالضوء الضعيف فان قلت الضوء
الذي في الهوا ان كان في الضوء بحيث لا يرى كان الضوء الحاصل منه في وجه
الارض اولى بان لا يرى والتالي كاذب قلت اجاب عنه الامام في الملخص
بانا نلتزم التالي لانا اذا نظرنا الى الجدار الذي لا يقابله الشمس فانا
لا نرى فيه الا اللون ولا نرى شيئا من الكيفية الحاصلة فيه عند كونه
في مقابلة الشمس وفيه ما فيه ويمكن الجواب بمنع الملازمة فلينا مل
قوله التي هي كيفيات عارضة للاصوات المفهوم مما ذكره الشارح في تقسيم
الموجود على راي المتكلمين في اول حواشي التجريد ان الحروف عند المتكلمين
كيفيات موجودة عارضة للاصوات ومن توابعها ولذا حصر الشارح رحمه
المسموع في الصوت ولم يتعرض للحرف ولا يخفى انه لا يلايم مذهبهم فانهم
لا يجوزون قيام العرض بالعرض قيل والصواب في تقرير الجواب ان
الحروف عندهم كيفيات غير موجوده عارضة للاصوات فلا نقض بها
في حصر المسموع في الصوت وانت خبير بان القول بعدم مسموعية
الحرف اللازم من هذا الجواب بعيد كيف ولو لم يكن الحرف مسموعا لم تكن
اللفظ المركب من الحروف مسموعا ايضا و لو قيل الحرف عند المتكلمين
صوت مكيف بكيفية مخصوصة ولو عدمية ولا نقض بها في حصر المسموع
في مطلق الصوت اتجه بعد تسليم مسموعية المقيد ان كلام الشارح رح
التجريد لا يساعد هذا التقرير كما لا يخفى **قوله** فان التموج محسوس باللمس
الى اخره قال الشارح رح في بعض مصنفاته الحق ان المحسوس باللمس هو الميل
الحاصل في الهوا حال التموج لا نفسه بل هي مدركة بالوهم لان الحركة
من شانها ان تكون مبصرة ولو ثانيا فلا تكون من المعاني التي يدركها
القوة الوهمية لانا نقول انما ذكرتم انما هو في حركة المتحرك المحسوس بالبصر
وههنا ليس كذلك فلا يكون من شان حركته ان تكون مبصرة الى هنا كلامه

قوله

قوله والصوت ليس كذلك واما اعتراض القطب في حواشي حكمة العين
بجواز ان يكون بعض الحركات صوتا فيما لا يلتفت اليه **قوله** وايضا
كل منهما مبصر في بعض النسخ منهما بضمير المثنى وفي بعضها منها بضمير الجماعة
لكن صرح في حواشيه على التجريد بان كلا من القرع والقلع والتموج محسوس
مبصر فهذا يويد النسخة الثانية وان كانت النسخة الاولى موافقة للمباحث
من ح المشرقية ثم ان المبصر نوع التموج لا تموج الهوا لعدم اللون الكافي للروية
فيه وهذا القدر يكفي في الاستدلال على ان التموج ليس بصوت وبهذا
الدليل ايضا يبطل ما قيل من ان الصوت جسم بدليل ملموسية الجسم
ولو ثانيا دون الصوت **قوله** وسببه القريب تموج الهوا قيل ان كان
حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهوا لم يكن لتماس الافلاك صوت
ولو فرض لم يمكن وصوله الينا لامتناع النفوذ من جرم الفلك لكن نسب
الى الاساطين من القدما انهم يثبتون للافلاك اصواتا عجيبة ونغمات
غريبة يتحير من سماعها العقل وتتعجب منها النفس وحكي فيثاغورث
انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكا قلبه نغمات
الافلاك واصوات حركاتها ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها
الاركان والنغمات وكمل علم الموسيقى والحق عندنا ان الصوت يحدث
بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير لتموج الهوا والقرع والقلع كسائر
الحوادث وكثيرا ما يورد للاراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان
البطلان الى فيما يحتاج الى زيادة بيان **قوله** لتموج الهوا على وجه مخصوص
اشارة الى دفع قوله لا يفيد الا الظن والمسئلة ان الدوران ليس بتام
وجودا وتلخيصه انهم لم يجعلوا سبب الصوت اي تموج اتفق بل التموج
المخصوص الحاصل بسبب القرع والقلع وتقلبه مع كونها معلومة
يقينا اشارة الى دفع قوله لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيها
التعين فافهم **قوله** اذ ربما ينقلب الهوا الى اخره يحتمل ان يكون ينقلب
بالفا والتا المثناة من فوق من الانفلات وهو الخروج ويحتمل ان يكون بالقاف
والبا الموحدة ثم مجرد انقلاب الهوا من بعض مسافة القارع ليس علة
مستلزمة للتموج السبب للصوت لحصوله قبل مماسة القارع للمقروع
مع عدم الصوت حينئذ بل العلة انفلاته من تمام المسافة وبالجملة
انفلات الهوا الملاصق لسطح المقروع معتبر في حصول التموج السبب
للصوت كما دل عليه السياق **قوله** قاعدته على سطح الارض الى اخره فان
قلت ما الدليل على ان الهوا المتموج بها على هيئة المخروط وليس على هيئة
اسطوانة مستديرة احد جانبيها على الارض والاخر في جانب السما قلت
الدليل عليه انك اذا صوتت في موضع من الارض وفرضنا ان منتهى ما يبلغ
اليه صوتك من كل جانب نصف فرسخ فالهوا المتموج من جانبك على هيئة
دائرة قطرها فرسخ مركزها في موضعك ولا شك ان منتهى ما يبلغ اليه

الصوت من جهة العلو مما يحاذي راسك نصف فرسخ ايضا فلو كان الهوا المتموج
كاسطوانة مستديرة يكون ايضا جانبها الذي يلي السما دايرة قطرها فرسخ
مركزها ما يحاذي راسك فيلزم ان نسمع الصوت في جميع محيط تلك الدايرة
وليس كذلك لان البعد بينك وبين محيط تلك الدايرة ازيد من نصف فرسخ
وقد فرضنا ان منتهى ما يبلغ اليه الصوت نصف فرسخ وانما قلنا انه
ازيد منه لان الخط الواصل بينك وبين مركز تلك الدايرة التي فرضنا
بعده مما يحاذي راسك نصف فرسخ وتر لزاوية حادة والخط الواصل
الى محيطها وتر لزاوية قايمة وقد تقرر في موضعه وتحقق بالتخيل
الصادق ان وتر القايمة اطول من وتر الحادة فتعين ان الهوا المتموج على
هيئة مخروط كما ذكره وبهذا التوضيح يعرف حاصل قوله واذا فرض للصوت
الى آخره فليتامل **قوله** فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زماني قال
صاحب الصحايف فيه بحث اذ لا نسلم ان الصوت زماني لان بعض الحروف
آني كما يجي مع انه صوت ولا يخفى عليك اندفاعه بما مر من ان الحروف
عارضة للصوت لا نفسه **قوله** ونسمع صوتنا الذي يوجد معه بلا
تخلف فيه بحث لان وجود الصوت اذا كان مع الصوت الذي هو القرع
الآني يلزم ان يكون الآني علة تامة للزماني في اوجز منها مستلزما له
فيعود الاشكال السابق اللهم الا ان يريد بالمعية اعم مما هو في حكمها
بسبب قلة الزمان المتخلل وكذا من عدم التخلف **قوله** او جزا اخرا
منها قيل اذ لا شك ان كلا من الوصول واللاوصول جز اخر لقلة التموج
فاذا كانا اثنين كما مر يلزم ان يكون الجز الاخير انيا والمعلول زمانيا
ولو سلم انه ليس بجز اخر فتجدد الجز منه مع كونه انيا يستلزم المحذور
لان المتوسط بين ذلك الجز الآني والمعلول الزماني اعني التموج كما
اما ان يكون انيا او زمانيا فالمحذور ثابت والجواب عن الاول المنع وعن
الثاني بان المحذور على تقدير توسط الزماني انما يلزم اذا جعل ذلك
علة تامة للمتوسط الزماني في اجزا اخرا منها وهو ممنوع لوصوله الى السامعة
الى اخره ذكره تعيينا لما عطف عليه قوله لا تتعلق حاسة السمع **قوله**
يتوقف على ان يوصل الهوا الحامل له الى الصماخ اعترض عليه صاحب
الصحايف بانا ندرك اذان هبوب المؤذن عند هبوب الرياح تميل عنه
جهتنا الى خلافها وذلك ضروري يعرفه كل احد بالتجربة ومن المعلوم
ضرورة ان الهوا الحاصل لذلك الصوت ما وصل الى اصماخنا اذ نحن وقيد
في موضع لا ريح فيه حتى يقال انه صرفه عن جهتنا بل كان خارجا عن ذلك
الموضع صرفه الريح عن جهتنا فقد سمعنا صوتا مع عدم وصول الهوا الحاصل
لذلك الصوت الى صماخنا وفيه نظر لان تشوش سماع الصوت حينئذ
يدل على وصول الهوا الحامل له الى صماخنا اذ لو لم يكن الاحساس
متوقفا على ذلك الوصول لما تشوش ضرورة والثاني بالضرورة فكذا

المقدم

المقدم الى اخره **قوله** وما هو الا الحصول الى اخره قد يقال لم لا يجوز ان يكون
ذلك لمنع الانبوبة ان يتعلق حاسة السمع بالصوت الذي في داخلها كما يمنع
حاسة البصر منه روية ما في داخلها اذا كان فيه شي فلا يفيد توقف
الاحساس بالصوت على وصول الهوا الحامل الى الصماخ على انا لا نسلم
عدم وصول الهوا الى صماخ الحاضرين ولو قيل لو وصل لسمع يمنع لجواز
توقفه على شرط اخر **قوله** وان نشاء ويا في مسافة البعد اشارة الى
دفع اعتراض صاحب الصحايف لجواز ان يكون عدم السماع ابعد الصوت
عن حد السماع لان الادراك من البعيد لا بد ان يكون له حد كما في الابصار
فاذا جاوز المدرك ذلك الحد لا يدرك **قوله** وما هو الا السلوك الى اخره
اعترض عليه صاحب الصحايف لجواز ان يكون سماع وقت الضرب لبعد
الصوت وتباعده عن حد السماع فاذا وصل حده سمع نعم لو صح ثبات السماع
قد نبا خرعن مشاهدة ضرب الفاس سوا كان على حد السماع ام لا لاندفع
لكن اثباته عسير ثم انه يرد انه يقال لم لا يجوز ان يكون ذلك لبطو تعلق حاسة
السمع ولسرعة تعلق حاسة البصر بسبب اخر دون توسط سلوك الهوا
فليتامل **قوله** وان فرض كونه محيطا بجميع الجوانب ايضا اشارة الى
دفع اعتراض صاحب الصحايف الوارد على ظاهر عبارة المص وهو انه
يجوز ان يكون وصول الهوا الى السماع من مخرج اخر لا لمنافذ الضيقة
في الجدار وجه الدفع ظاهر معروفا ان قلت لا نسلم سماع الصوت من ورا
مثل هذا الجدار قلت الكلام في الجدار المحيط بجميع الجوانب المشتمل على
المنافذ الضيقة والتجربة شاهدة بسماع الصوت من ورايه نعم لو عدمت
المسام عدم السماع لدلالتها على ان الحامل كلما كان مسامه اقل كان السماع
اضعف وكلما كانت اكثر كان اقوى فتامل **قوله** ولا يبعد ان ينفذ في
المنافذ الى اخره نفوذ الهوا المكيف في الجدار اصلب واصلا الى السامعة
وان فرض مما فرض منه الانبوبة نفسها دون نفوذه في الانبوبة والوصول
الى الحاضرين مع تحقق المسام الصغيرة في كل منهما يستدعي فارقا
ولعل الفرق بعد تسليم ان الصوت لا يسمع من خارج الانبوبة وان كان نحو
العلو كالصوت الذي يسمع من ورا الجدار المحيط بجميع الجوانب وان فرض
للصوتان متساويين في العلو ان خروج الهوا من المنافذ الضيقة
يستدعي ضغطا قويا وعند تحقق الضغط يخرج من الطرف الاخر للانبوبة
واما في الجدار المذكور فلا مخرج للهوا سوا المنافذ الضيقة فليتامل **قوله**
ارادته تكيفه بكيفيته المعينة وقد يجوز ارادة حقيقة التشكل ويمنع
الاحتياج الى بقايه في السمع بنا على انه من المعدات **قوله** مما صورناه
في كيفية الى اخره اذ قد ظهر مما صوره في اول هذا المقصد ان ليس
الهوا الاول المتكيف بعينه ينتقل الى الصماخ بل المجاور يتكيف الى اخره
ان تكيف الهوا بالتموج متجدد لان الهوا الاول المتكيف ينتقل الى الصماخ

عدم

مثل المجاور له يتكيف بمثل تلك الكيفية وهكذا الى ان ينتهى الى الصماخ فيجوز
ان يكون هوا مكيفا بحرف صامت وبعده هوا اخر مكيف بحرف اخر مثله الى
الصماخ فلا يلزم وجود حرف صامت فى زمان فلا محذور **قوله** الصوت
موجود فى الخارج ههنا نكتة ينبغى ان يتنبه لها وهى ان الظاهر ان الموجود
من الصوت فى الخارج امر بسيط غير منقسم كما ان الموجود من الحركة ايضا
كذلك وهو الحركة بمعنى التوسط وكذا من الزمان وهو الان السيال وانهم لم
يصرحوا بذلك فى الصوت وذلك لان دليلهم على ان الموجود من الحركة
مثلا امر بسيط غير منقسم هو انه لو انقسم لامتنع اجتماع اجزائه فى الوجود
والا لكان قارا وما يمتنع اجتماع اجزائه فى الوجود لا يكون موجودا بالضرورة
فيلزم ان لا يكون موجودة فى الخارج وهو باطل بالضرورة وهذا البرهان
يجرى فى الاعراض السيالة صوتا كان او غيره فيلزم القول بكون الموجود
من الصوت ايضا امرا بسيطا غير منقسم ولا شك انه مستمر لانه لما كان
معلولا لتموج الهوا الذى هو حركة مخصوصة الحاصلة من قرع او قلع
مخصوصين وكانت الحركة مستمرة كان معلولها ايضا مستمرا بحسب استمرارها
فاذا انقطع تموجه ينقدم الصوت الحاصل فيه واذا ادى تموجه الى تموج
هوا اخر مجاور له حصل صوت اخر وهلم جرا الى انقطاع التموجات وليس
الصوت الحاصل فى التموج الثانى هو الصوت الاول والا لزم انتقال العرض
قوله كما ان اليد لما كانت تلمس الى اخره فيه ان عدم ادراك جهة الملموس
كليا ممنوع فانا ندرك جهة الريح الحادة عند هبوبها علينا وان ادعى
هذا جريا لم يكن للتشبيه وجه قال الشارح فى بعض مصنفاته هذا
الاشكال لا يضر المعلل لان قوله كما ان اليد للتوضيح لا للاستدلال
والايضاح بمثله يفيد الظن والمسئلة علمية وفيه نظر لان الملازمة
المذكورة فى اصل الاستدلال وما ذكر فى بيانه ممنوع حينئذ والسند
ادراك الملموس احيانا مع ان اللمس حيث تلقاه اتفاقا فكيف لا يضر
المعلل والحق ان احتمال ادراك الجهة بكون التموج فى الاهوية الخارجة جهة
مبدا بحاله يصير سببا لذلك الادراك من غير ان يكون هناك صوتا
قايم وان كان لا يخلو عن بعد وقد اعترف بان المسئلة علمية يطلب
فيها اليقين **قوله** وليس يلزم ان يكون حينئذ الى اخره اى ليس يلزم
من ادراك الجهة ان يكون الصوت حين ادراكه المفضى الى ادراك جهته
بعيدا الا ان ادراكه حال قربه يفيد ادراك جهته وان كان مبدوه
بعيدا فى نفس الامر فليتامل **قوله** بنا فى نظام ره اشتراط الاحساس
بالوصول سواء حمل على الوصول حقيقة او ما فى حكمه
من القريب جدا وذلك لدلالته على ان الصوت البعيد يدرك حيث
هو وانما قال بظاهره لامكان ان يقال الوصول شرط احساس البعيد
بطريق التتبع كما اشار اليه بنقل كلام صاحب المعتبر **قوله** الا ان بعد بابقى

لاحاجة الى جعله استثنا منقطعا لان المنفى اولا بقا الاثر المسند على المنفذ
لا مطلق بقا الاثر فتامل **قوله** لانا نجيب عن الاول الخ قيل هذا كلام
على السند واجيب بان الحصر فى قوله انما يدركها للتوجه يدل على مساواته
للمنع وانت خبير بان ذلك الحصر انما فى كلام يدل عليه قول الشارح لا لان
الصوت موجود فيها فلا يدل على مساواته للمنع وتوجيه ما ذكره الكاتبى
فى شرح الملخص واورده الشارح فى حواشى حكمة العين بلا تعرض لما
عليه حيث قال ولقايل ان يمنع الحصر بسبب ادراك الجهة فى المذكورين
حتى يلزم من بطلان احدهما تعين الاخر **قوله** والمشهور فى الكتب
اعتبارها فى الجدار دون الجبل قيل لكن الحق اعتبارهما فيهما معا لان الجبل
اذا لم يكن املس يصادف بعض اجزائه قبل وبعض اجزائه بعد فيعقبه التموج
ط الاول ولا يكون التموج الثانى شبيها بالاول وبالجملة ما يكون سببا لاشتراط
الملامسة فى الجدار يكون سببا لاشتراطها فى الجبل فاما ان لا يشترط فى شى
منها او يشترط فيهما معا بقى ههنا بحث ذكره فى الصحايف وهو انا نسمع
الصدا فى صحرا جبلها على بعد خمسة فراسخ او اكثر ولا يمكن وصول التموج
اليه والا يسمع صوتنا من عليه فالاشبه عدم اشتراط العكس فى الصدا
كما ذكره الامام **قوله** ورجع ذلك الى اخره هذا متعد من الرجع اى رجع
ذلك الجسم الاملس الهوا المصادم واما قوله رجع فهو من الرجوع فلا
يلزم التكرار **قوله** اى هيئة وصفة تعرض الكيفية بها لينتا ولد طول الصوت
وقصر حتى يصح الاحتراز عنهما بقوله تميزا فى المسموع واعلم ان كون
الحروف عبارة عن تلك الكيفية العارضة للصوت انما هو عند الشيخ
وعند جمع من المحققين الحرف هو الصوت المعروض للكيفية المذكورة والاشبه
بالحق انها مجموع العارض والمعروض كما صرح به البعض وسيشير اليه الشارح
فيما سياتى قوله عن صوت اخر مثله فى الحدة والثقل المراد من الصوت
الاخر هو الذى لا يكون متكيفا بالكيفية التى فى الصوت والا فالحرف الواحد
يمكن ان يتلفظ به مرتين بحيث لا يختلف الحدة والثقل فيهما فلا يصح ان
يراد الامتياز عن جميع الاصوات التى تشاركه فى الحدة والثقل كما قيل
قوله من حيث هو مسموع اشارة الى دفع اعتراض السيد السمرقندى
الذى اشار اليه صاحب المقاصد ايضا وهو انه لا بد لاله لقولنا تميزا فى
المسموع على ان يكون ما به التميز مسموعا نعم لو قيل تميزا بالمسموع لصح
ما ذكر ووجه الدفع ان تميز المسموع من حيث هو مسموع انما هو بان يكون
ما به الامتياز مسموعا كما سيظهر من كلامه **قوله** فلانهما من الكميات
المحضة او الملموسة مع الاضافة قد نقل الشارح فى مباحث الكم المتصل
عن المباحث المشرقية معنى كونهما من احدهما لكن انما يستقيم اذا جعل
معروضهما موجودا فى الخارج واما اذا جعل الموجود من الصوت فى الخارج
امرا بسيطا غير منقسم على قياس ما قيل فى الحركة والزمان فلا يكون الطول

والقصر القائمان بالصوت الممتد على معناهما المصدري ولا يكونان من
الكميات الموجودة في الخارج عند هذا المعرف وغيره من الفلاسفة **قوله**
وان كان يتضمن ههنا المسموع فان الطول الى اخره الظاهر من سياق
كلامه ان ضمير يتضمن اذا كان على صيغة المعلوم راجع الى الطول ويحتمل
ان يرجع الى كل من الكميات المحضة والماخوذة مع الاضافة واراد بقوله
ههنا حيث كان معروضهما الصوت فان الكلام فيه ويويده قوله الابهرى
نعم كل منهما متضمن للصوت الذى هو مسموع لكن المفهوم من قوله فان الطول
الى اخره ان تضمنهما المسموع انما هو في صورة الطول وانت خبير بان التضمن
ههنا ليس على معناه المتعارف في المنطق اذ ليس المسموع ههنا جزءا مدلول
الطول بل معروضه وان القصر ايضا يتضمن ههنا المسموع وان كان
المراد تضمن معروضه تحققه في القصر ايضا لكون الصوت زمانيا البتة
فلا وجه وجيها للتخصيص اللهم الا ان يبنى الكلام على ندرة ذلك من
الطول دون القصر وهذا الندرة مما لا ينكر **قوله** فهما مطبوعان الخ
ذكر في حاشية التجريد ان ملايمة الصوت وعدمها مدركان بالقوة
الواهمة لانهما من المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات وكان الشارح
انما عدهما ههنا مطبوعين نظرا الى ان ادراك الواهمة لهما مدخل من الطبع
قوله وهذا انسب بمباحث العربية قال لان اصحاب العلوم العربية
يقولون الكلمة مركبة من الحروف ويقولون للكلمة انه صوت كذا فلو لم
يكن الحروف عندهم مجموع العارض والمعروض بل عارض الصوت فقط
لما صح منهم ذلك والحاصل ان اطلاق ذلك الصوت على الكلمة المركبة من
الحروف على تقدير كون الحروف نفس الهيئة العارضة للصوت مجاز
تسمية للعارض باسم المعروض وعلى تقدير كون الحرف عبارة عن المجموع
تسمية للكل باسم الجزء ومن البين ان الثاني انسب ومما ذكرنا يظهر ان
كون الحرف عبارة عن نفس المعروض انسب بذلك القول من المذهبين
الاخرين اذ لا مجاز في ذلك الاطلاق على هذا التقدير اصلا **قوله**
اما مصوتة الى اخره انما سميت مصوتة لانتقالها امتداد الصوت
وسمي ما يقابلها صامتا للعدم اقتضاء ذلك **قوله** اذا كانت ساكنة
متولدة الى اخره ان اعتبر هذا الشرط بالنسبة الى الثلاثة فالمراد
بالالف اعم من المتحركة والساكنة والا لم يظهر فائدة الشرط بالنسبة
اليها ثم المراد من التولد حصولها في اللفظ باعتبار الاشباع فلا ينافي
كونها من اصول الكلمات **قوله** واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك
اعلم ان الهمزة كما تحصل من تحريك الالف في اول الامر كذلك تحصل بتجديد
المصوتات الى غايته فان نهاية تمديد المصوتات الى الهمزة
بالاستقرار ولبينه ان الاصول انما تؤخذ من الانقباض المقتضي لخروج
الهواء الداخل في المجتمع في الرية ولذلك الانقباض حد مخصوص لا يمكن

الزيادة

الزيادة عليه والا لخرج كل ما اجتمع في الرية من ذلك الهواء وما الانسان
فاذا انتهى اخراج الهواء الى ذلك الحد وقفت الطبيعة عن ايجاد الصوت
وانقطع النفس وهناك مخرج الهمزة **قوله** وكالقاف والقاف في كون القاف
من الزمانية الصرفة خفاء بل الظاهر انها انه صرفة فتامل **قوله**
فان الغالب على الظن انها زمانية قيل اذا كانت مما يمكن تجديدها بلا
توهم تكرار فالمناسب ان يجزم بانها زمانية لا غلبة الظن ويمكن ان يقال
ذلك الامكان ايضا مظنون فهذا منشا غلبة الظن بما ذكر **قوله** الا
ان الحس لا يشعر بامتياز ازمنتها اضافة الازمنة الى تلك الحروف مع
انها انية باعتبار كونها ازمنة معروضاتها **قوله** ولذلك ايضا لم يجوزوا
الوقف على المتحرك ولذا كان الاصل عندهم في كل كلمة متصرفة ان يكون
على ثلاثة احرف لان الحرف الاول متحرك البتة لما عرفت والاخر ساكن
في الوقف وبينهما منافرة فكرهوا مقارنتهما وفصلوا بينهما بثالث ليحصل
الاعتدال وذلك الثالث لا يحتاج الى معتد لاخر لانه لما حاز علة الحركة
والسكون من حيث هو متوسط لم يتحقق المنافرة بينه وبين شيء من طرفيه
وايضا الحركة الابتدائية اثقل من الحركة المتوسطة والتنافر بين السكون
وبينها اشد منه بينه وبين الحركة المتوسطة ويؤكده انه اذا حصل النطق
بحرفين متحركين حصل ضرب من الملال فيستلذ بالسكون فوق ما يستلذ
به اذا كان النطق بالحركة الواحدة فقط كذا في شرح الملخص **قوله** قال
الامام الرازي الى اخره هذا الكلام وكذا اكثر ما ذكر في مباحث المسموعات
منقول من الملخص وشرحه **قوله** الا هذه الحركات قيل ان اريد ان تلك
الحروف يخرج عن حقيقتها عند وصولها الى طرف النقصان صح الحكم بكون
الطرف الناقص هو الحركة المحضة بلا اشباعها لكن لاحاجة ان الطرف الناقص
حتى لا يكون كالزائد وعلى طريقته وان اريد انها لا تخرج عن تحقيقها
فلا بد من اعتبار الاشباع مع تلك الحركات ولو قليلا فلا يكون الطرف
الناقص محض تلك الحركات بل الاشباع فلا يثبت بعضيتها لها واجيب
تارة بالاختيار الاول ومن وجوب ما يكون الطرف الناقص على حد الزائد
وتارة باختيار الثاني ولا حاجة الى اعتبار الاشباع لان تلك الحركات
مجردة عن الاشباع من افراد المصوتة ايضا اذ تنقسم المصوتة الى مقصورة
هي الحركات وممدودة هي الحروف المخصوصة كما سياتي الان ولو سلم وجوب
اعتبار الاشباع تم الاستدلال ايضا لان الحركات ماخوذة مع الاشباع
القليل لما كانت تمام الماهية الناقصة لتلك الحروف كان بعض ماهيتها
تلك الحركات قطعا ويرد على الجواب الاول ان الحروف المذكورة اذا خرجت
عن حقيقتها عن الوصول الى الطرف الناقص وتحققت الحركات لم يثبت كون
الحركات ابعاض الحروف لا بان يبين ان وصولها الى ذلك الطرف بانتفاء
جزء منها مع بقاء جزء اخر وفيه المصادرة وبه يندفع الوجه الاول من الجواب

من الجواب الثاني ايضا اذ ما له التزام خروج الحروف التي ادعى بعضية الحركات
منها عن حقيقتها المخصوصة واي فايدة لاطلاق المصوتة بالمعنى العام على
تلك الحركات واما الوجه الثاني منه ففيه ان كون الحروف المذكورة حركات
ماخوذة مع الاشباع قليلا وكثيرا اول المسئلة ولو ثبت لم يحتج الى اعتبار
جانب النقصان كما لا يخفى فتامل **قوله** فان الحركة اذا كانت متخالفة
هذا بيان للملازمة وقوله لكن الحس بيان لبطلان الثاني واعترض على هذا
الوجه بان حصول المصوتة بتجدد الحركة المناسبة لها دون المخالفة
لا يدل على كون الحركة الممتدة بعضا منها **قوله** وانقلها الضم الى اخره
هذا الذي ذكر من الثقل والخفة انما هو بالقياس الى الحرف نفسه واما
بالقياس الى الامزجة فقد يختلف ذلك بحسب اختلافها كذا في شرح
الملخص **قوله** حقيقة وحسا اي احترازا عن البسيط حسا لا حقيقة
كالنزا **قوله** والحركة زمانية قد مر ان معنى حركة الحرف كونها بحيث يمكن
ان يوجد عقيبها مصوت مخصوص من المصوتات فزمانية الحركة ممنوعة
ولا بد لها من دليل **قوله** وقد يقال جاز الى اخره قد يجاب بدعوى الضرورة
الوجدانية والمعروض ان الصامت اني والحركة زمانية والاني يستحيل
وجوده الزماني في معية زمانية استحال وجودهما بتلك المعية **قوله**
وبهذا يعلم ايضا بطلان الى اخره وجه البطلان ان ما لم يثبت تقدم الحرف
على الحركة بل جوز معيتهما جاز ان يكون من قبيل الشرط المتعاكس من غير
لزوم تقدم الشرط على المشروط وايضا لما جوز تقدم الحركة على الحرف لم يصح
قوله على المصوت المتاخر المحتاج الى ذلك المتقدم فان تاخر المصوت
مبني للدور اذ لو تقدم لم يلزم توقفه على الصامت بمعنى احتياجه اليه
المستدعي لتقدمه وبالجملة لا يلزم من عدم امكان الابتدا بالساكن ان
يكون المصوت متقدما على الصامت المتقدم عليه بل اللازم منه ان
الصامت لا يحصل الا مع المصوت ولا استحالة فيه ومما ذكرنا يظهر
ان المراد بالمصوت في قوله والا توقف الصامت المتقدم على المصوت
المقصور اعني الحركة لا الممدود الصامت الذي هو احد الحروف الثلاثة
كيف ولا يلزم من امتناع الابتدا بالساكن توقفه على الحرف المصوت
لان الحركة كما مر هي كون الصامت بحيث يمكن ان يوجد عقيبه احدى
الحروف المصوتة لا كونه بحيث يمكن ان يوجد عقيبه احدى الحروف
المصوتة لا كونه بحيث يمكن ان لا يوجد عقيبه البتة هكذا ينبغي ان يفهم
هذا المقام **قوله** فكان رديفا له لان اعتدال المزاج رديف للمزاج وتابع
له لانه وصفه فكان مما يحفظه الاعتدال الذي هو رديف المزاج رديفا
لما يحفظ نفس المزاج **قوله** ومع ذلك يحتاج ايضا الى ما يودي الطعم الى اخره
اي مع انه مشروط بلمس محل القوة الذائقة للمذوق مشروط ايضا بلمسها
الملموس اخر حامل للمذوق وهو الرطوبة اللعابية وكان المقصود من هذه

الضمنية

الضمنية مع افادة تاكيد ذلك الاشتراط دفع ما يقال ان المسموعات ايضا
اشترط فيها اللمس فاجاب بان في المذوقات لمسين وفي المسموعات لمسا
واحدا وهو لمس الصماخ الهوا المتموج الواصل اليه **قوله** حصل اقسام تسعة
فتنقسم الطعوم بحسبها ولقد جمعها بعض الفضلا في ثلاث ابيات فارسية مع
الاشارة الى قابل كل منها وفاعله على اللف والنشر المرتب حيث قال وخير المقال
قوله نيز ونخ است ديك شور انكبود ز لطيف وكثيف واوسط حارا ورد
ترشي وعفوصت وقبض كر برودت بدان سه كرد ديار دسم وحلو وتفه
شوداري معتدل را بدان سه باشد كار **قوله** غير محصورة قال له عدم
الانحصار ان اعتبر غاية الحرارة غير منحصرة بان يكون كل حرارة تفرض في
الشدة ينقص راحرى فوقها وكذا البرودة حقيقي والا فهو مبالغة في الكثرة
قوله وايضا الحنا والقرع والحنطة النية الى اخره قد يجاب عنه بان
طعم هذه الامور راجع الى احد الانواع التسعة لكن انضم فيها مع الكيفية
الذوقية كيفية لمسية لا يميز الحس بينهما فيتخيل ان طعمها مغاير للانواع
التسعة وليس كذلك في الحقيقة وسيجي تحقيقه **قوله** الا ان المصنف
ذكر في كيفية الحدوث مناسبات الى اخره في الحدوث بالمناسبات المذكورة
تاما لان الحرارة المذكورة مثلا وان كانت موثرة في الكثيف بكيفية غير
ملائمة للجسم الذي هو محلها فاني تكون هذه الكيفية بحرارة غير ملائمة
بالنسبة الى الذائقة ولو اعتبرت في كيفية الحدوث تاثيرات هذه الفواعل
ولو بالواسطة في الجسم الذي هو محل الذائقة كان اظهر فيها الا ان كلامه
في بيان تاثيرات البرودة لا يلايمه كما لا يخفى **قوله** اي الحرارة اما على
حذف المضاف او اطلاق الحار على الحرارة لانها حارة بحرارة هي نفسها
كما مر تحقيقه في بحث الوجود او يكون من قبيل اطلاق اسم الفاعل على المصدر
قوله فيكون اثرها اقوى قيل عليه الحرارة المجتمعة وان كانت اشد
تاثيرا الا ان كثافة القابل يمنع بعض التاثير والحرارة الغير المجتمعة الاجزا
وان كان تاثيرها اقل من تاثير المجتمعة لكن لطافة القابل لا يمنع التاثير
بفعل شبعة فيكون الاثر في الاول اقوى محل نظر **قوله** لكنه يكون عارضا
الاظهر ان يقال لكونه عارضا لانه دليل كون التفريق ضعيفا كما يفهم
من سياق كلام السامع ايضا وليس هذا محل الاستدراك كما لا يخفى على الذايق
قوله وتحقيقه الى اخره قيل اللازم من هذا التحقيق تاخر الملوحة عن
المرارة لا تقدمها على الحرافة حتى يظهر به كون الملوحة متوسطة بينهما
قوله فان الاجزاء الارضية تعليل لاشتراط الاعتدال **قوله** يعني ان
الكثيف الى اخره لا يخفى عليك اتحاد المثل العقل المذكور في الفرق بين القابل
الكثيف واللطيف في الحرارة **قوله** وفي القابل اللطيف الحموضة اعترض
عليه بعض الافاضل بان العفص وكذا اللبن ربما يتحمض بالحرارة الضعيفة
دون البرودة واجيب بان فاعل الحموضة برودة غير شديدة فاذا كانت

جسم شديد البرودة يكسر بالحرارة الضعيفة شدتها فتفعل البرودة الغير
الشديدة حموضة ويظن انها من فعل الحرارة الضعيفة وليس كذلك واعلم
ان الشيخ فى مباحث الاخلاط من القانون جعل فاعل الحموضة الحرارة
وفى موضع اخر البرودة فبينهما تناقض واجاب عنه بعض الفضلاء بان
الشيخ وان جعل الحرارة فى بحث الاخلاط فاعل الحموضة فى البلغم الحامض
لكنها فاعلة لها لا اولا وبالذات بل بالعرض فلا تناقض فى كون البرودة
فاعلة لها اولا وبالذات وتحقيقه ان البلغم الحلو كما يصير حامضا بخالطه
شئ غريب به وهو السودا الحامض فقد يصير ايضا حامضا لسبب امر
يحدث فى نفسه وهو ان يعرض للبلغم الحلو ما يعرض لسائر العصارات
من الغليان او لا بسبب الحرارة الغريبة له ثم التحمض ثانيا بسبب استيلا
البرد فالحرارة الغريبة موجبه للغليان وتحليل الحرارة الغريزية وجذبها
الى نفسها بسبب المجانسة ثم البرد المستولى بسبب من الاسباب يوجب
الحموضة فتكون الحرارة فاعلة للحموضة بالعرض لا اولا وبالذات ولهذا
لو استولى البرد الخارجى على البلغم الحلو لحمضه **قوله** وكذلك فان التمر
العفص الى اخره التعليل فى معنى الشرط ولذلك جاز دخول الفا فى المعلل
نظيره قوله تعالى لايلاف قريش الى قوله فليعبدوا **قوله** ومشيخا
المشيخ من اللحم ما لا طعم له **قوله** واحرا صعفا ز العبارة بالواو لا با و
كما فى بعض النسخ لانه تفسير لقوله زبخادا كما نقل عن الشارح **قوله**
من اجتماع المرارة الى اخره قال رحمه الله يعنى ان الهند با قد وجد فيه
التفاهة من غير احتمال فلو كان المراد بالتفاهة المعدودة فيها
هو التفاهة الغير الحقيقية التى يكون فى مثل الصغر لما اطلقوا على
التفاهة التى فى الهندبا وههنا بحث ان المفهوم من كلام الشارح
ان ما ذكروه من اجتماع المرارة والتفاهة فى الهندبا يبطل القول بان
بان المعدود من الطعوم هو التفاهة بالمعنى الثالث ولا يبطل القول
بان التفاهة بالمعنى الثانى والظاهر انه يبطله ايضا بل القول بانه
المعنى الاول ايضا اذ لا يجامع وجود طعم مخصوص انتفا الطعوم باسرها
ولا احساس طعم مخصوص انتفا احساس طعم ما فالتفاهة المعدودة
من الطعوم على اى معنى من الاخيرين يبطله هذا الذى ذكروه من الاجتماع
فتامل **قوله** وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة الى اخره ظاهر ما
سبق من بيان كيفية حدوث المرارة يدل على ان المرارة اسخن الطعوم
فما نقله ههنا ينافيه لكن سيرده الان **قوله** ثم ينتقل الى الحلاوة الى اخره
قيل ينبغى ان لا يجوز الانتقال الى الحلاوة مما بعد الحموضة لما تقرر من ان
حامل الحلاوة هو الجسم الكثيف وهو من جهة اسخان الشمس صار لطيفا
ولذا حصل الحموضة قبلها بل صار الطف بسبب الاعتدال قليلا قليلا
بالاسخان وقد يجاب بانه لما كثر اسخان الشمس بعد الحموضة قل مائية

الجسم

الجسم فحصل التخفيف والتكثيف فيه فصار رقيقا بلا للحلاوة ولذا غير الشارح
الاسلوب وقال ثم ينتقل بذكر الانتقال ولم يذكره فى العفص والحموضة
قوله من الاجسام العنصرية لان عموم بقية الكيفيات لما لم تعتبر بالنسبة
الى الفلك اذ ليس فيه شئ من الكيفيات المحسوسة ناسب ان يلاحظ الخصوص
ايضا بالنسبة الى العنصرية **قوله** ولا خلاف بينهما تعارض فان الحالة
بعينها تصير ملكة قيل فيه بحث لان الاختلاف بالشدة والضعف يوجب
الاختلاف النوعى عند المشائين ولا شك ان فى الملكة شدة والحال ضعفا
فيكون بينهما اختلاف نوعى على مقتضى قاعدتهم فكيف يقال الكيفية النفسانية
الواحدة بالشخص تارة تصير حالا وتارة تصير ملكة واجاب عنه
الشارح فى بعض مصنفاته بان المقتضى للاختلاف نوعا هو الشدة والضعف
فى حصول الكل فى جزئياتهما وصدقه عليهما اعنى ما هو قسم من التشكيك
لا فى ثبوت الجزئيات لموضوعاتها والحاصل ههنا هو الثانى لا الاول فتامل
قوله وانت تعلم الى اخره فيه هذا تنبيه على قصور فى كلام المص حيث
حكم بالاختلاف فى العرضى مطلقا مع ان ما ذكره فى حيز التعليل لا يجرى فى بعض
المواد **قوله** الحياة قوة تتبع اعتدال النوع قال بعض الافاضل الاقرب
الى التحقيق ان الحياة فى حقنا نفس الاعتدال النوعى ولهذا ذهب ابن
سينا فى جميع كتبه الحكمية الالهية اما الاعتدال النوعى او قوة الحس والحركة
ولم يتعرض فى شئ منها لقوة الحياة وذلك لان اثار الحياة دايرة مع الاعتدال
النوعى او قوتى الحس والحركة وجودا وعدما ولم يدل دليل على وجود امر
اخر مغاير للمدار فالتحقيق يقتضى ان يكون عبارة عن المدار لكن الدليل
الذى ذكره ابن سينا على مغايرتها لقوى الحس والحركة ينفى كونهما ذاتيين
لها وليس دليل ولا شبهة تدل على ان الاعتدال ليس ذاتيا فالحق كونها
عبارة عن نفس الاعتدال النوعى **قوله** اذ هى الحافظة قيل عليه ان الحافظة
يجوز ان تكون المزاج الخاص او تعلق النفس بالبدن واجيب بان الكلام
فيما يحفظ المزاج الخاص الذى به قوام الحياة فى الحيوان الناطق وغيره
وفيه نظر لانهم لا يقولون بان النفس الجوهر المجرد لزم مبدا الافاعيل والحركات
المختلفة او مبدا الادراك والتحريك الارادى **قوله** فى العضو الذابل
يمكن ان يقال يوجد الغاذية مع التغذية فى العضو الذابل لكن قوة التحليل
اقوى فلهذا لم تظهر التغذية وقد يستدل على المغايرة بوجود قوة
الحياة فى الفلك عندهم مع انتفا قوة التغذية والتنمية فيه وفيه
التوهم كون حياة الحيوان نفس قوة التغذية وهذا الدليل لا يبطله
لجواز ان يكون حياة الفلك مخالفة بالنوع لحياة الحيوان كما هو الظاهر
قوله حس القوى النفسانية الى اخره القوى النفسانية هى المدركة
والمحركة كما صرح به والمنسوبة اما الى النفس الحيوانية او الى النفس الناطقة
بكونها فى الانسان اكمل منها فى سائر الحيوانات والقوى الطبيعية قوة

التغذية والتنمية ونحوهما والظاهران المراد بالقوى الحيوانية الحياة
والجمع باعتبار المواد ولمناسبة ما قبلها قال في بحث الجوهر في شرح المقاصد
الاطبا يثبتون حسنا اخر من القوى يسمونها القوة الحيوانية ويجعلونها
مبدا القوى النفسانية ثم ذكرا استدلالهم على ثبوتها بقضية العضو المفلوج
والذابل **قوله** لجواز ان يكون الفعل قد تخلف عنها لمانع او لفقد شرط فان قيل
لو انتفى الشرط او وجد المانع لما ترتب حفظ الحياة قلنا يجوز ان يكون
لبعض الشروط والموانع اختصاص ببعض الافعال دون البعض قال في شرح
المقاصد والجواب ان الفلاسفة معترفون بانتفا القوتين في المفلوج
والذابل يعني فدليل الاطبا يتم الزاما عليهم وان لم يكن برهانا وقد يقال
مراد المستدل ان القوة التي يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية
غير باقية فلا يكون هي هي وبهذا يشعر كلام تلخيص المحصل وح لا يتجه
جواب المص والجواب انه لا يفيد حينئذ ثبوت قوة اخرى لجواز ان يكون
مبدا جميع تلك الاثار قوة واحدة هي الحيوة وقد يعجز عن البعض دون البعض
لفقد شرط او لخصوصية مانع وقد عرفت جواز ان يكون لبعض الشروط
والموانع اختصاص ببعض الافعال دون البعض فقل عليه والحق مغايرة
المعنى المسمى بالحياة للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية
والطبيعية مما لا يحتاج الى البيان **قوله** اي تتبع هذه الكيفيات تلك
الصورة المخصوصة المناسب لقوله الاتي حتى يفيض عليه صورة نوعية
الى اخره ان يجعل هذه الكيفيات مفعول يتبع وتلك الصورة فاعلها لكن
الكلام في وجود كيفية غير الاعتدال متبوعة للصورة كما يدل عليه
جميع الكيفيات ايضا ويمكن ان يعكس حديث الفاعلية والمفعولية بان
يراد بالتبعية التبعية باعتبار البقا كما سيحققه فلينأمل **قوله** من
اعتدال الروح الحيواني الروح الحيواني جسم لطيف بخاري يتكون من
لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن
في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين **قوله** ثم ان بقا المزاج حاصل ان
حصول الاعتدال المتنوع للصورة النوعية وبقاؤه تابع لها محفوظ بها
اذ هي التي تحفظه بتحصيل ما يبقى معه ذلك الاعتدال هيئة كما نقل رحمه الله
اشارة الى جواب دخل على جعل الاعتدال تابعا للصورة النوعية مع
انها لا تفيض الا بعد الاعتدال وفيه تفويتة للوجه الثاني الذي ذكرناه
في حديث الفاعلية والمفعولية **قوله** فاذا تغير المزاج الى اخره الانسب
بتفريع هذا الكلام على تبعية بقا المزاج للصورة ان يقال فاذا اضمحل
الصورة تغير المزاج وزال عن الاعتدال فتزول الحياة **قوله** وكذا عند
المعتزلة الى اخره دليل الفريقين ما يشاهد من زوال الحياة بانتقاص
البنية وتفرق الاجزا وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي ورد بان غايته
الدوران وهو لا يقتضي الاشتراط بحيث يمتنع بدون المدار **قوله**

منفقان في الحقيقة وقيل الاولى ان يقال لان الجزئين معتبرا وبان في كونهما
جزئين من تلك البنية الى اخره من غير تعرض لانتفائهما في الحقيقة اذ لا اتفاق
في الحقيقة مذهب المتكلمين وقد صرح بان هذا ابطال لمذهب الحكما والمعتزلة
جميعا واتفاق الاجزا في الحقيقة على راي الفلاسفة ليس بظاهر **قوله**
الموت عدم الحياة فيه بحث وهو ان المعنى النسبي لا سيما العدمي صورته
محال كما ذكر في الفتوحات وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه يوتى بالموت
يوم القيامة في صورة كبش املح فيذبح ولو كان الموت عدم الحياة لزم ما
ذكر في الحديث وجود المحال **قوله** والاظهر ان يقال الى اخره قيل هذا
التفسير منقوض بقوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم وقوله تعالى لنحيي به
بلدة ميتا ولا اصل الحقيقة فلا بد من المصير الى الاستعارة باعتبار اشتراك الجماد
وما من شانه الحياة في ان لا ارواح ولا احساس وانت خبير بان النقض
بالاية الثانية يتجه على كلا التفسيرين وان المصير الى المجاز متعين **قوله**
معناه التقدير ولو سلم ان معناه الايجاد فليحمل على حذف المضاف اي اسباب
الموت وهذا القدر من الاحتمال يكفي في دفع الاحتجاج ومما قيل من ان الموت
من الاعدام المتجددة كالعمى فلا يصح لو اريد به احداث نفس الموت فان
اريد به ابدا وجه اخر للمجاز فليس كلاما معتدا به وان اريد انه لا احتياج
الى المجاز فليس بشي لان مبنى الاستدلال ان الخلق هو الاحداث بمعنى الايجاد
فيكون الموت من الاعدام المتجددة لا يفيد **قوله** وقد عرفت ان المختار
من تعريفاته عند المص وكانه اشارة على الاعتراض على المص حيث يدل
ما اختاره في صدر الكتاب على ان العلم عنده صفة ذات تعلق وقوله ههنا
ولم يثبت غيره بدليل يدل على ان المختار عنده كون العلم نفس التعلق **قوله**
اي ذلك التعلق فسره به اشارة الى انه لم يرد بالعالمية الحال بل نفس التعلق
لان هذا ليس قول اصحاب الاحوال **قوله** ولا بد ان يكون الى اخره
قيل مذهب الحكما ان لكل حادث يوجد اما في الخارج او في الذهن فله
قبل وجوده معدات متعاقبة تقربه الى الوجود على مراتب متفاوتة
فلو لا انه يمتاز عما عداه في تلك الحالة التي هي حالة العدم المحض كيف يعقل
ان المعدات قربت اياه دون غيره ولم يوجد بعد تمام المعدات هو دون غيره
وقد مر منا في بحث الوجود ما يقتضي به عن امثال هذه الاعتراضات فليرجع
اليه **قوله** فالعلم والمعلوم متحدان بالذات الى اخره فيه بحث اما اولا فلان
العلم عرض من مقولة الكيف كما سبق والماهية المعلومة لا تلزم ان يكون
عرضا واذا كانت عرضا لا يلزم ان يكون موافقة للعلم في المقولة فيمتنع
اتحادهما لانه يلزم منه كون الشي جوهرا وعرضا او عرضا من مقولتين
وكلاهما محال فان قيل المحال كون الشي جوهرا وعرضا معا او عرضا من
مقولتين من جهة واحدة وههنا لا يلزم ذلك فان المعلوم عرض من جهة
قيامه بالموضوع الذي هو النفس وجوهر من حيث انه ماهية اذا وجدت

فى الخارج كانت لا فى موضوع ولا منافاة فى هذا ولا فيما اذا كان بالاعتبار
الاول من مقولة الكيف من الاعراض وباعتبار اخر من اخرى منها فلا
محذور وقلنا المعتبر فى كون الشى جوهرا وعرضا وجوده الخارجى كما يتبادر
من اطلاق لفظ الوجود ولا نزاع لاحد فى ذلك والا لزم ان يكون الواجب تعالى
عرضا من وجه ولا يقول به احد واما ثانيا فلان العلم من الاعراض
النفسانية كما اعترفوا به فيكون موجودا بوجود اصيل قائما بالنفس موجبا
لاتصاف النفس به وكون محله النفس لا يوجب ان يكون وجوده ذهنيا ولا
ينافى ان يكون خارجيا اصيلا لما علمت من معنا مما فان جميع الكيفيات
النفسانية مثل القدرة ونحوها وان كان محلها النفس لكنها موجودات
خارجية والماهية بكونها معلومة غير موجودة فى النفس بوجود اصيل
بل بوجود ظلى عندهم غير موجب لاتصاف النفس بها فكيف يكون احدهما
الاخر وانما قلنا الماهية بكونها معلومة غير موجودة بوجود اصيل
اذ لو كانت موجودة به لزم ان يكون صور المعدومات والممتنعات من
قبيل الموجودات الخارجية فتكون ماهياتها متصفة بالوجود الخارجى
والفرق الاعتبارى لا يجدى نفعا لان كون الشى الواحد موجودا ومعدوما
فى حالة واحدة ولو كان بحسب الاعتبار لا يعقل فان قلت يكفى
فى وجود العلم اتصاف طبيعة به فى ضمن بعض افرادها كصور الموجودات
قلت الفرق بين افرادها وجودا وعدما تحكم يأباه الوجدان الصحيح
على ان اطلاقاتهم تدل على قولهم بوجود جميع افراد العلم **قوله** اذ لا اختلاف
فى افراد حقيقة واحدة نوعية منه ايما الى ان العلم طبيعة نوعية وقد سبق
منه فى المرصد الثانى من الموقف الاول منع كون العلم ذاتيا لما تحته
فضلا عن النوعية وكانه سكت ههنا عن المنع اعتمادا على ما سبق او على
كون الماهية النوعية للمعلوم غير طبيعة العلم ولا شك فى بعده الاظهر
ما قالوا من ان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بوجود وعلمنا بمعدوم
فاذا كان احدهما بالانطباع كان الاخر كذلك واما حديث حجية الوجدان
فقد مر تحقيقه فيما سبق **قوله** متصفة بالوجود الخارجى اذ احكم على
مفهوم كلى بانه موجود فى الخارج او ليس بموجود فيه كان ذلك حكما على
ما صدق عليه من الافراد فلا اشتباه ان الموجود فى الخارج هو الاشخاص
لا المفهوم الكلى **قوله** ويمكن للعقل ان يجرى عليها احكاما خارجية فالانسب
ان الاحكام فى عبارة المص على هذا التوجيه بمعناه الظاهر ووصفها
بالخارجية باعتبار تعلقها بالمحمولات التى تعرض باعتبار الوجود الخارجى
واما على التوجيه الاول فبمعنى المحكوم به وهى الاحوال التى تكون لها فى
الخارج **قوله** وهذا الاحتمال انسب بقوله الى اخره وجه الانسبية ان
الحكم فى هذا القول بمعنى حكم العقل قطعا بحسن المقابلة تقتضى ان يكون الحكم
فيما سبق بمعناه ايضا وقد عرفت من السياق ان حمل الحكم على حكم العقل انما

يناسب

170

يناسب الاحتمال الثانى فتامل **قوله** ومحصول الكلام ان الماهية الى اخره فان قلت
ما السر فى ان الماهية اذا حكم عليها باللواحق الذهنية يحتاج الى ملاحظتها ثانيا
واذا حكم عليها باللواحق الخارجية لم يحتج اليها بل يكفى ملاحظتها ابتداء من حيث
هى قلت السر فيه ههنا ان الحكم على الشى يستدعى التوجه اليه وملاحظته قصدا
فاذا جردت الماهية عن التشخصات وحصلت فى الذهن كانت مراة تشاهد
بها الهويات وكان التوجه اليه حينئذ تلك الهويات فيمكن الحكم عليها
باللواحق الخارجية التى تعرض لها ولا يمكن فى هذه الملاحظة ان يحكم على
نفس الماهية بشى لانها ملحوظة تبعا وهذا كما انك اذا نظرت الى المراة لتعرف
حال المرئى امكنك الحكم عليه بانه حسن او قبيح ولا يمكنك حينئذ ان تحكم
على المراة بانها مستوية الاجزاء وفيها خشونات ونحوها بل يحتاج لهذا الحكم
الى توجه مستانف الى المراة نفسها وهذا ظاهر بالوجدان وبهذا التحقيق
يظهر ان الواجب فى الحكم باللواحق الذهنية تصور الحاصل فى الذهن
مرة ثانية مطلقا واما تصوره من حيث انه فى الذهن فالظاهر انه
بطريق الاولوية بناء على ان هذه الحيثية منشا عروض المحكوم به ثم هذه
الاولوية بالنظر الى الاغلب لانها فى الحكم بالمعقولات الثانية التى هى عين
الوجود واما فى الحكم به فلا بد ان يلاحظ العقل الماهية من حيث هى مع قطع
النظر عن الوجود والعدم مطلقا اى سواء كان ذهنيا او خارجيا فانها وان
كانت موجودة فى الذهن لكن للعقل ان ياخذها غير مقيدة بهذا الوجود
وينسب اليها الوجود كما حققه فى حواشى التجريد وان كان المقام لا يخفى عن
نوع اشكال **قوله** كانت ممتنعة الحصول فى الخارج لانها فى تلك الحيثية
متشخصة بتشخص ذهنى فاذا وجدت فى خارج الذهن انعدم ذلك التشخص
لانعدام علة تشخصه ونظيره بعينه عدم جواز انتقال العرض من محل الى محل
وقد سبق تحقيقه **قوله** معلوم الانتفاء بالضرورة فان انطباع العظيم
فى الصغير بديهى البطلان وقد يقال هذا منقوض بالمراة فانه ينطبع فيها
نصف كرة العالم فلا يسمع دعوى الضرورة فى بطلانه ويجاب بمنع انطباع
المرئى فى المراة بل الرؤية بها بطريق الانعكاس والدليل عليه ان من راى
صورة شى واقع فى مقابلة المراة فى موضع معين منها ثم انتقل الرائى من
مكانه الى مكان اخر من غير انتقال من المراة وما وقع فى مقابلتها يرى
تلك الصورة فى موضع اخر من المراة ولو كانت الصورة منطبعة لاستحال
ذلك **قوله** وجواب الوجه الى اخره قد عرفت فى بحث الوجود الذهنى
ما فى هذا الجواب فارجع اليه **قوله** لا معنى للماهية الا الصورة العقلية
اى لا معنى لها فى هذا المقام الا تلك فلا يكون هذا الحصر مخالفا لما سيجئ
من الماهية يطلق بالاشتراك على معنيين **قوله** واقع من جهة اشتراك
اللفظ ويحتمل ان يكون منشا اللفظ توهم كون الماهية بالمعنى الاول منشا
لعروض العوارض مطلقا سواء كانت خارجية او غيرها **قوله** فقالوا هو

تجرد العالم والمعلوم منه دور ظاهر يمكن ان يدفع بما ذكرناه في تعريف العلم
من الموقف الاول **قوله** ورد بانه يلزم الى اخره قد يجاب بان مرادهم
ان العلم هو التعلق الحاصل بين المدرك انه تجردهما حالة التعلق والاضافة
العالم والمعلوم عند تجردهما ولا يخفى ان فهم من عبارة التعريف بعيد واقرب
منه ان يقال المراد انه تجردهما حالة التعلق والاضافة اذ بدونه لا ينطلق
العالم والمعلوم **قوله** كما دل عليه المباحث السابقة وهي المباحث المتعلقة
بابطال الوجود الذهني التي اوردها المتكلمون وافرد مباحث المحسوسات
عن مباحث العلم يدل على ذلك ايضا **قوله** قال الامام الرازي في المباحث
المشرقية الى اخره قيل ان كانت هذه الكلمات من الشيخ تعبيرات عما عنده
تبين انه في حيرة من حقيقة العلم لكن يحتمل ان يقال المرادة بايرادها
الاشارة الى اختلاف الآراء في تلك الحقيقة ومختاره يكون واحدا منها
وهذا اقرب مما نقل عن الشارح رحمه الله حيث قال جاز ان يكون ابن سينا
ذكر من تعريف العلم في كل موضع ما يحتاج اليه فيه وما به يتميز عن الشيء الذي
اريد تمييزه عنه في هذا الموضع وان اورده ذلك في صورة التعريف ومثل
هذا كثير في كلامهم مثلا اذا اريد تمييز المثلث عن المربع يقال عند ذلك
المثلث هو المضلع فيميز عنها بذلك القدر وان يتميز عن ساير المضلعات
كالمربع وغيره فليتامل **قوله** فسر العلم بالتجرد عن المادة ان كان هذا
تعريفا وتفسيرا للعلم فهو ظاهر الفساد كيف وكون التجرد عين العلم كما يفهم
من كلامه باطل الا ان يريد انه ليس في الخارج امر زايد عليه وان كانت
تنبيها على انه امر لا بد منه في العلم وظاهر انه كذلك فله وجه وجيه **قوله**
المطابقة لماهية المعلوم هذا التعريف لا يظهر صدقه فيما اذا علم الشيء
لا بكنهه بل بوجه من وجوهه كما يعلم الانسان بالضاحك فان المعلوم
ههنا هو نفس الماهية الانسانية واما المرتسم في الجوهر العاقل اعني
وجهه اعني مفهوم الضاحك اللهم الا ان يراد بالمطابقة مجرد صدق المطابق
على افراد المطابق فح لا يرد عليه ما ذكرتم يرد على تعريف العلم بحصول
ماهية المدرك في الذات المجردة الا ان فهم هذا المعنى من المطابقة بعيد
قوله ان العقل البسيط اراد به العقل الاول واضافته الى واجب الوجود
لصدوره عنه بلا واسطة **قوله** ليس لاجل صور كثيرة فيه نقل عن الشارح
انه قال في توجيهه يعني على اصل الفلاسفة لا يجوز ان يكون عقليته
العقل الاول لاجل صور كثيرة فيه لانه اذ ذاك يبطل قولهم الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد لانه على هذا التقدير يلزم ان يصدر عن المبدا اشيا كثيرة
اذ لا يجوز ان يوجدها العقل في نفسه لان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون
فاعلا وقابلا معا بل لانه يوجدها في النفوس الكلية التي هي اللوح المحفوظ
بلسان الشرع وهذا معنى قوله وتعقله لاجل فيضانها عنه وههنا بحث
وهو ان ابا علي مع انه قايل بالاصلين المذكورين وقع منه في الاشارات

ماناقضه

مّا نبا قضه حيث ذهب فيها الى ان علمه تعالى حصولي وان الصور العقلية
متباينة متقررة في ذاته تعالى والكثرة الحاصلة في عقله الاشيا كثيرة في لوازم
ذاته ومعلولاتها وهي مرتبة على الذات متاخرة عن حقيقتها لا متقدمة لها
فلا تنافي في تنزه ذاته عن الكثرة التي دل عليها البرهان فهذا الكلام منه يدل
على ان الواحد يكون قابلا وفاعلا وان الواحد يصدر عنه غير الواحد ثم ان
كلامه ههنا ايضا يخالف لما اطبق عليه الفلاسفة من ان للعقل الاول
جهات ثلاثة يصدر عنه ثلاثة اشيا العقل الثاني ونفس الفلك التاسع
وجرمه كما سيأتي وكان اسناده نفس الفلك التاسع مع ما فيه من الصور حينئذ
الى العقل الاول باعتبار وجوبه بالغير كاسناد الفلك الثامن مع ما فيه من
الكوكب المتكثرة الى جهة واحدة في العقل الثاني ولا اعتراض الاعتراض **قوله**
فتصورا لعلم بدهي كما سبق الاعتراض عليه بانه لا يفيد بداهة الكنه **قوله** لانها
ممتازة عن غيرها اي نظرا الى ذاتها وبحسب نفس الامر بخلاف العدمات فانها
ممتازة بالاضافة **قوله** لكانت عدم ما يقابلها منه دلالة على ان المراد
بالعدمي ههنا ما يكون العدم جزا من مفهومه لا المعدوم والا فقد سبق في بحث
التقيض انه لا يلزم من كون الشيء عدميا بذلك المعنى كونه عدما لشيء **قوله**
اما الجهل البسيط الذي هو عدم قيل الجهل البسيط انما يكون عدما اذا كان
مقابله الذي هو العلم موجودا فيتوقف مقدمة الدليل على المدعى وهو المصادرة
قوله فيكون ثبوتيا قد سبق في بحث التقابل رده **قوله** لخلو المحل عنهما
كالجماد وبالجملة يجوز خلو المحل عن المتقابلين تقابل العدم والملكة وانما لا يجوز خلوه
عن المتقابلين تقابل السلب والايجاب **قوله** واذا لم تكن تلك الحالة عدمية
فهي وجودية قيل اللازم مما ذكر على تقدير تمامه ان الحالة المذكورة ليست
عدما لا انها ليست عدمية فلا يلزم كونها وجودية وهذا انما يرد اذا كان
مراده بالموجود واما اذا اريد بها ما لا يكون السلب جزء مفهومه فلا
قوله لان ماهية السواد حاصلة للجماد وجوابه ان العلم هو الصورة الحاصلة
للشيء بوجود ظلي وماهية السواد حاصلة للجماد بوجود اصيل فان قلت هذا
اعتراف بان العلم ليس نفس مطلق الصورة قلت بعد تسليم اطلاق الصورة على
الماهية بوجود اصيل هذا اعتراف الامام نفسه بالوجود بما لم يذكر فقط
اذا لم يدع احد انه نفس مطلق الصورة وسيأتي اعتراف الامام نفسه بالوجود
الظلي **قوله** وذلك مما لم يتم عليه دلالة قيل لا يلزم من عدم قيام الدلالة
عندك عدم المدلول في نفس الامر **قوله** لانا نعلم بالضرورة ان الشعور
لا يتحقق الا عند اضافة مخصوصة ظاهر العبارة ههنا يشعر بمغايرة
الشعور لتلك الاضافة وحصوله عندها وقد صرح بان تلك الاضافة نفس
الشعور فكانه في الكلام الاولى لتغاير الاعتباري او اراد بالشعور اولا
المعنى المصدري وثانيا المعنى الاصطلاحي ولا يخفى ما في الثاني من التعسف
قوله لا حلول احدهما في الاخر الظاهر ان دليل الامتناع عام فالتخصيص تكلف

قوله حضوري لا حصولي فيه بحث وهو انه ان اراد ان علم الشيء بذاته وصفاته
دوري البتة فالظاهر انه مكابرة ضرورة جواز تصورنا صفاتنا على نحو تصور
صفات غيرنا وان اراد انه قد يكون حضوريا فذلك في تقدير تسليمه لا يدفع
الاعتراض المورد في صورة العلم الحصولي للشيء بصفاته فتامل قوله ففي علم الشيء
بذاته الى اخره وذلك لان العلم هو الامر الحاصل في العلم الحضوري نفس المعلوم
لا صورته كما في العلم الحصولي فالشيء عنه القائمة بالنفس من حيث قيامها
بها علم ومن حيث هي هي معلوم وبهذا يظهر ان منشا السوال بقوله فان قلت
كيف يتصور الى اخره لبس كون العلم الحضوري عبارة عن نفس الحضور كما
توهم والا لم يتصور اتحاده لا مع العالم ولا مع المعلوم بل يتضمنه هذا الحضور
فتدبر قوله من حيث انها صالحة الى اخره جعل التغاير الموقوف عليه
تحقق نسبة الحضور توقف النسبة ضرورة وانتفا في لصلوح العالمية
والمعلومية لان كلا منهما متاخر عن ذلك التغاير ثم تبين واعترض عليه بانه
ان اريد صلاحية عالميته لنفسه وصلاحية معلوميته له فهو اول المسئلة
وان اريد صلاحية العالمية والمعلومية في الجملة فلا يفيد واجيب باختيار
الثاني ومنع عدم افادته فان النسبة انما تتوقف على تغاير المنتسبين
باي وجه كان واعلم ان المراد بالتغاير الاعتباري في امثاله هو المقابل
للتغاير الذاتي لا الناشي من محض اعتبار المعتبر حتى يرد ان الكلام في احوال
الاشيا في انفسها لا احوالها بحسب اعتبار المعتبر الا ترى ان صلاحية العالمية
وصلاحية المعلومية ثابتة له في نفس الامر قوله وبهذا التغاير
ايضا يندفع الاشكال الى اخره ظاهره على ان اندفاع الاشكال في علم الشيء بنفسه
من القايل بانه صفة حقيقية مستلزمة للاضافة انما هو بتحقق هذا التغاير
الاعتباري وسيصرح في الالهيات في اثبات عموم علمه تعالى بان العلم في تقدير
كونه صفة حقيقية ذات نسبة لا تقتضي التغاير بين العالم والمعلوم
اصلا لان النسبة المقتضية للمنتسبين انما هي بين تلك الصفة وبين
احدهما لا بين العالم والمعلوم حتى تقتضي تغايرهما ولو بالاعتبار نعم لو كان
نسبة بين العالم والمعلوم لاحتيج الى التغاير بينهما ولو به قوله فانما
يندفع عنه اما باعتبار الوجود الذهني اذا كان منشا الاشكال عليه لزوم
مسبوقية الاضافة بتحقق المضاف اليه فاندفاعه باعتبار الوجود
الذهني محل بحث لان الظاهر تحقق الوجود الذهني انما هو بعد تحقق تلك
الاضافة رتبة ازمنها فلا يفيد سبق تحقق المضاف اليه فتامل قوله
يجوز ذلك مطلقا اي سواء كان المعلومان نظريين ام لا قوله وانه ضعيف
جدا لان عدم الاولوية الى اخره ورد ايضا بانه لم لا يجوز ذلك في حقنا كما
جاز في حقه تعالى وان لم يكن واقعا في حقنا قوله داخل في حقيقته مبني على
ان العلم عبارة عن صفة ذات اضافة اي عن هذا المقيد من حيث انه مقيد
اذ لو كان عبارة عن نفس الاضافة لم يكن التعلق داخلا في حقيقته بل يكون

نفسه

نفسه الا ان يريد بالدخول عدم الخروج قوله وينتقض بعلم الله تعالى هذا
هو النقض الاجمالي والنقض التفصيلي منع ان التعلق داخل في حقيقة العلم
كما اشار اليه الشارح رح وقد يقال النقض بعلم الله تعالى غير ظاهر لان جريان
الدليل فيه ممنوع فان محصل الدليل ان التعلق الحادث داخل في حقيقة العلم
الحادث ولا يتصور كون التعلق الحادث داخلا في حقيقة العلم القديم وانت
خبير بان الدال على عدم سد احد العلمين مسد الاخر دخول التعلقين المخصوصين
فيهما والفرق بين التعلقين بالقدم والحدوث لا يفيد اذ ليس دليل عدم
السد الانفكاك بل الضرورة شاهدة بذلك كما يفهم من تقرير الشارح فتامل
قوله وبتغاير الهويات قال الابهري وقد يدفع بان التعلق داخل في حقيقة
العلم وماهيته دون تغاير الهويات قوله بنظريين قيل كذلك بنظري وضروري
لان الضروري يحصل بلا نظر بخلاف النظري فلو تعلق علم واحد بمعلومين نظري
وضروري لزم تحقق النظر وعدمه وفيه نظر لان بعض الضروريات قد لا يحصل
الا بعد النظر وان لم يحصل بالنظر كالعلم بان لنا لذة عن هذا النظر فما وجه ذكر
لا يدل على عدم جواز تعلق العلم الواحد بالنظري والضروري المذكور قوله
لانه يستلزم اجتماع النظريين فيه بحث لجواز ان يكون التعلقان متعاقبين
فكذا النظران اذ لا شك ان النظر انما يستلزم العلم من حيث تعلقه لا من حيث
ذاته حتى يلزم تحصيل الحاصل في النظر الثاني فان قلت العلم لا ينفك
عن تعلقه قلت ممنوع بل قد صرح البعض مرارا من بديهة العلم بان زيدا
سيدخل البلد غدا الى غد علم بهذا العلم انه دخل الان ويمكن ان يدفع بان يبنى
الكلام على عدم بقا الاعراض قوله اي المعلومين النظريين فيه اشارة
الى ان ما ذكره صاحب المقاصد في اثنا الجواب من انه لا امتناع في ان يحصل
بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علما
لا جهلا ليس كما ينبغي لان الكلام في المعلومين النظريين والعلمان الاخيران
ضروريان وان كانا حاصلين بعد النظر قوله جاز انفكاكه عن نفسه هذا
مبني على عدم انفكاك تعلق العلم عنه كما اشرنا اليه فتامل قوله انما يلزم
ما ذكرتم اذا جاز الانفكاك الى اخره فان قلت جواز الانفكاك نفس امكانه
والامكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائما وهو المط قلت نعم الا انه لا ينافي
الامتناع بالغير وهو المعلومية بعلم واحد فان عند تعلق العلم الواحد بهما
جواز الانفكاك بان تتعلق بهما علمان قوله على انه انما يلزم القايل بالحال
فيه تامل لجواز ان يراد بالعالمية مثلا نفس التعلق كما اشار اليه في المقصد الاول
فان قلت اطلاق الايجاب هو المبني لحكمه بانه انما يلزم القايل بالحال اذ عند
النافين لها لا ايجاب اصلا قلت يجوز ان يراد الايجاب العادي كما قال الاشاعرة
في تعريف العلم صفة توجب تمييزا فمحصل الكلام انكم اذا جوزتم حصول المعلومين
من علم واحد فلم تحكمون بان المعلومية من العلم والمقدورية من القدرة وهلا
حكمتم بان كليهما من العلم واما اطلاق الحكم في التعلق فامره هين ويمكن ان

ان يجاب بان حمل العالمية على التعلق وتقرير الاعتراض بذلك الوجه مما لا دخل فيه لخصوصية تجويز تعلق علم واحد بمعلوم مرة وبمعلومين اخرى بل هو كلام على اصل اهل السنة القايلين بان الترتيب بين الاشيا عادي ثم الجواب بان الكلام في ايجاب امر واحد حكمين متخالفين مما لا يتم حينئذ لان اهل السنة يجوزون الكل كما لا يخفى فتامل فيه قوله كالعلم بالشي والعلم بالعلم به الظاهر ان يقول كالشي والعلم به لان التمثيل لما لا يجوز انفكاك العلم بهما فالظاهر ايراد المعلومين في المتلازمات قلت اعتبر العلمين معلومين اذ لا مانع من ذلك فصح التمثيل بهما للمعلومين قلت هذا التوجيه لا ياتي في قوله وكالعلم بالتضاد سيما على تقرير الشارح اذ المناسب له ان يقول فان العلم بالعلم بمضادة الى اخره اللهم الا ان يصار الى حذف المضاف من عبارته في موضعين والحق ان عدم انفكاك المعلومين لما كان باعتبار العلم نبه على ذلك بايراد العلمين اللذين لا ينفك احدهما عن الاخر في زعمهما قوله اذ من علم شيا علم علمه به وكذا من علم تضاد هذا لذاك علم تضاد ذاك لهذا ايضا بالضرورة وفيه بحث لان الاستدلال لا يتم لهذا القدر بل لا بد من مقدمة اخرى ايضا وهي قوله ثم انه يعلم علمه بعلمه به فثمة معلومات غير متناهية الى اخره وهذا الدليل لا يجري في التضاد وساير الاضافات اذ لا وجه لان يقال لو لم يكن العلم المتعلق بالمتضادين واحدا لزم التسلسل لان العلم بالشي مما يستلزم العلم بالعلم به الى اخر ما ذكرهنا كذو ذلك لان لزوم التسلسل بهذا الطريق انما ينشا من كون العلم بالشي والعلم بالعلم متعددا في كل مرتبة سوا كان العلم بالمتضادين واحدا او متعددا وسوا كان العلم المعتبر في اول المراتب متعلقا بالمضافين او لا كالعلم بزيد وبعمرو والجواب ان مدعى الامام والقاضي في صورة العلم بالاضافات مجرد جواز تعلق علم واحد بمعلومين بنا على انه لا يلزم المحال السابق اعني انفكاك الشي عن نفسه كما دل عليه كلامه في حواشي التجريد فلا يحتاج فيه الى الاستدلال لا لرغمه بل يكتفي بانتفا دليل الامتناع وانما اورد الدليل في صورة العلم بالشي والعلم بالعلم به اشارة الى ادعا امر زايد في هذه الصورة بخصوصها وهو الامكان بحسب نفس الامر بل وجوب تعلق الواحد بالمتعدد قال في شرح المقاصد في تقرير مذهبهما واما فيما لا يجوز الانفكاك كالمجاورة والمماثلة والمضادة وغير ذلك فيجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومين بل ربما يجب كما في العلم بالشي مع العلم به فان هناك معلومات الى اخر الدليل وعلى هذا لا غبار في الكلام قوله يدلان على انه لا يتم وهكذا كان الامر فانه نقل انه عرض للمامون في يوم عيد ضعف قليل فارسل الى علي بن موسى يدعوه الى المصلى وعزمته ان يقرر بين الناس نيابته له فلما توجه الى المصلى قال افعل كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وصار حافيا ثم شرع في التكبير فلما ذهب مسافة اجتمع معه خلق كثير وكبروا فسمع المامون الغلبة فخاف منه ثم امر برجوعه فقال لعلي بن موسى علمت انه كذلك فقال

انه

انه سمه قبل هذه الحادثة فمات قبل المامون قوله فثمة معلومات غير متناهية هي معلومات علمية فلا بد ان يجوز تعلق علم منها باثنين حتى ينقطع التسلسل في درجة قيل على تقدير جواز تعلق علم واحد بمتعدد يلزم علوم غير متناهية ايضا لان العلم المتعلق باشيا متعددة يتعلق به علم اخر على تقدير لزوم العلم وهلم جرا والجواب اولا جواز ان يتعلق العلم بنفسه اذ يكفي فيه تغاير اعتباري وثانيا جواز ان يتعلق العلم المعلوم بعلمه قوله واما قول من قال الخ حاصل كلام الامدي منع ان طريق معلومية العلم تعلقه بنفسه بل العلم به علم حضوري فلا يلزم تسلسل وان لم يجوز تعلق علم واحد بمتعدد وقد يدفع دليله بكفاية التغاير الاعتباري ايضا كما اشرنا اليه قوله موقوف على العلم بهما الى اخره فيكون العلم بهما سابقا على العلم بهما فلا يكون عينه فان قلت اللازم مما ذكر تغاير العلم بهما كما هو المشهور والعلم بها لكن العلم بهما واحد مع تعدد المعلوم فيتم الكلام قلت وحدة العلم بهما ايضا ممنوعة قوله كما هو المشهور في الكتب اي عدم اعتبار الثبوت قوله فهذا جهل اخر قد تركبا معا لم يرد بما ذكره ان الجهلين البسيطين بعينهما وقعا جزئين من الجهل المركب والا لم يستقم القول بان الكل ضد لشي مع كون كل من جزئيه معدما بل اراد ان في صورة الجهل المركب وجد جهلان بسيطان وان لم يكونا جزئين منه فافهم قوله فانهما معنيان وجوديان هذا يشعر بان الوجودية المعتبرة في تعريف المتضادين عندهم بمعنى ان لا يكون السلب جزءا من مفهومهما لا بمعنى ان يكونا موجودين في الخارج قوله فامتناع الاجتماع بينهما انما هو للمماثلة فيه بحث وهو ان المعتزلة اتفقوا على جواز اجتماع المثلين مطلقا والاشاعرة منهم لم يجوزوا اجتماع حركتين متماثلين كما مر في مرصد الوحدة والكثرة وفيه بحث اذ قد سبق منه في بحث التقابل ان الامور الاضافية تخرج عن تعريف المتضادين بقوله معنيان لانها ليست بموجودة عند المتكلمين وقد اشار ههنا الى اختيار ان العلم عبارة عن نفس التعلق وهو من قبيل الاضافة المعلومة عندهم فكيف يدعي صدق التعريف المذكور للمتضادين عليهما نعم لو كان لصح ما ذكره قوله لان النسبة متاخرة عن طرفيها قد سبق منا في بحث الوجوب الاعتراض على هذه المقدمة المشهورة بان لمجموع النسبة نسبة الى كل واحدة منها وتلك النسبة ليست متاخرة عن كل من طرفيها ضرورة في كونها داخلة في مجموع النسبة والجواب عنه ايضا فلينظر فيه اذ لا وجود للعلم على ما اشار المص ههنا الى اختياره من كونه عبارة عن نفس التعلق والاضافة قوله وايضا قد ثبت الى اخره يعني ان اتحاد الذات في الصورة المعروضة قد ثبت بالضرورة الوجدانية وان قطعنا النظر عن لزوم الانقلاب على تقدير عدمه قوله الا بالعوارض وتلك العوارض ليست الا المطابقة واللامطابقة فالوجه الثاني عايد الى الاول وجزء من جزئياته قوله في جوابهم بطريق المعارضة الى اخره وانما جوابهم بطريق دليلهم المبني على امتناع انقلاب الحقايق فمنوا ان انقلاب الحقايق

الممتنع عند المحققين هو انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الاخر
صرح به في التلويح ومن البين انه لم يلزم هذا مما ذكر على تقدير اختلاف العلم
والجهل المركب في الماهية **قوله** اخص صفاتهما قد يمنع ذلك بتجويز كونهما
من الصفات المعنوية ولا يخفى بعده **قوله** ومن صفات العلم حصوله بالنظر
الصحيح اي من صفات العلم النظري ويحتمل ان يريد من صفات العلم مطلقا
ولو من وربا بان يراد الحصول بالامكان وذا حاصل في الضروري بان ينقلب
نظريا فانه جائز كما سيأتي **قوله** وذلك غير متصور في الجهل المركب بالاتفاق
لا كلام في الاتفاق وان امكن المناقشة في اصله بما صوره في الوجه الاول
فان اصل الاعتقاد اذا كان استند الى النظر وانقلب بعد النظر الى الجهل المركب
صح ان يقال استند الى النظر الصحيح باعتبار ابتدائه فان قيل الكلام من
حيث انه علم وجهل قلنا ليس التماثل الا بحسب الذات دون الصفات وحاصله
ان التماثل ليس بعد الاختلاف والتعدد وذلك باعتبار التعلق وان كان
خارجا عن الحقيقة واذا اعتبر التعلق المخصوص في الجهل المركب لم يمكن
استناده الى النظر الصحيح واما ان التماثل ليس الا بحسب الذات فلا يقدح
لانه وان كان بحسبها الا ان الاشتراك في اخص الصفات لكل من المتماثلين ثابت
قوله فاذا واتفق الكل الى اخره قيل مراده الاعتراض عليه بانه مناف
لما اشار اليه اولا من لزوم مشاركة ما يماثل العلم اياه في الحصول بالنظر
الصحيح فاجيب بامكان حصول التقليد المذكور بالنظر الصحيح بخلاف الجهل
المركب غايته ان ذلك الاعتقاد انما استند اليه بصيرعلما لا تقليدا فتتبدل
الصفات لا الذات وهذا لا يضر ان التماثل بحسب الذات لا بحسب الصفات
وقد يجاب بان اعتقاد المقلد ضروري والكلام في العلم النظري وفيه منع
ظاهر اشرنا اليه في المرصد الثاني الذي في تعريف العلم **قوله** مقابلة
العدم للملكة قلت قد سبق في تحقيق تعريف العلم ان التقليد ليس بعلم الا مجازا
فهو من قبيل الجهل البسيط وقد ذكر اتفاق الكل على كون بعض افراده مثلا للعلم
فكيف يكون الجهل البسيط مطلقا مقابلا للعلم تقابل العدم للملكة قلت
اللازم مما مر وجود الجهل البسيط في مادة التقليد لا صدقه عليه فلا محذور
قوله والثاني زوالهما عنها ان قيل الفرق المذكور للفلاسفة وحافظة
النفس المدركة للمعقولات وخزانتها عندهم هي العقل الفعال ولا يتصور زوال
الصورة عنه على قاعدتهم فكيف يعتبر في النسيان زوالها عن الحافظة ايضا
اجيب بان المراد زوالها عنها من حيث هي حافظة وخزانة للنفس وذلك
بزوال المناسبة بينها وبين النفس التي بسببها كانت خزانة حافظة
لمدركاتها الكلية بحيث انعكس منها اليها تلك المدركات **قوله** وذلك غير
متصور في حالة النوم واخواته عدم كونه متصورا في حالة النوم والموت
ظاهر في الجملة واما عدم كونه متصورا في حالة الغفلة مع كونه متصورا في حالة
الشك والجهل المركب ففيه خفاء اللهم الا ان يبنى الفرق على ان في الشك والجهل

المركب

المركب توجه النفس والتفاتها الى متعلق العلم المنفي فمن شان الشاك والجاهل
جهلا مركبا ان يقوم بهما ذلك العلم الذي لا يمكن بدون الالتفات بخلاف الغافل
والذاهل والكلام بعد محل تامل **قوله** علم بمتعلقاتها قد سبق الاشارة الى ان
الحق ان اطلاق العلم على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه اسم لغيره من
الادراكات ولذا لا يعد البهائم من اولي العلم في شيء منهما **قوله** لانا نقول يكفينا
في مقام المنع الاختلاف بالهوية لا يقال ذا الاختلاف بالهوية حاصل بين العلمين
المتعلقين بشيء واحد اذا كانا قائمين بمحلين فان العلم القائم بزيد يخالف العلم
القائم بعمرو بالهوية مع ان التفاوت بينهما ليس كتفاوت ابصار زيد والعلم
به فعلم ان اختلافهما اختلاف قوي ليس مجرد الاختلاف بالهوية لانا نقول
جاز ان يكون تلك الزيادة في الاختلاف لعوارض كلية صنفية فلا مخرج
بذلك عن الاختلاف بالهوية الى الاختلاف بالنوع القادح في المقصود
قوله لم يبدأ لاستظهار يعني نفاية ما لزم مما ذكر عدم حصول هذا
الغرض اعني مزيد الاستظهار ولا يقدح هذا في اصل الجواب كما ان ابطال
السند لا يضر المانع **قوله** والاقرب ان يقال يعني ان ذلك الفرق الوجداني
لا يمنع شيئا من الاختلافين فلا يجامع كلا منهما فلا يكون دليلا على الاختلاف
النوعي وليس مراده تجويز الاختلاف النوعي مخالفا لمراده فليتامل **قوله**
سوى الحس فيه بحث لانه ان اراد بالحس الحس الظاهر فالحصر ممنوع فان
التخيل سبيل اليه ايضا وان اراد الحس مطلقا فنسلم الا ان التخيل معلوم عندهم
لا محسوس وبالجملة كلام الشارح في اوائل بحث الالفاظ من حاشية المطالع
ظاهر في ان الصور الجزئية من حيث هي جزئية قد ترتسم عند النفس بعد
غيبتها عن الحواس الظاهرة وهذا القدر يكفي في الاستدلال **قوله** مع التساوي
في نفس الماهية اشارة الى ان بيان الامتياز انما يحتاج اليه للتساوي
في الماهية اما عند اختلاف ماهية الصورة العقلية والخارجية كما سيأتي
فلا حاجة اليه **قوله** غير متمانعة والسر فيه ان التقابل وكذا التماثل
ونظايرهما في المنع من الاجتماع من احكام الوجود الاصلي لا الظلي كما
سبق **قوله** وكذلك المادة المتصورة الى اخره اشار باراد المثالين الى ان المراد
بالصورة الخارجية ههنا اعم من العرضية والجوهرية **قوله** في محل اصغر
منها والسر فيه ان النفس لتجردها لا مقدار لها فيكون نسبتها الى جميع المقادير
على السوية **قوله** مجتمعة معها واما على التفاوت فجائز فان هيولى خردلة
يمكن ان يحصل فيها صورة الجبل عندهم بناء على ان الهيولى لا مقدار لها في
نفسها كالنفس لجواز تفاوت الصورة الخارجية المتفاوتة بالصغر والكبر
عليها جواز تفاوت الصور العقلية المتفاوتة بهما على النفس لكن الاجتماع يجوز
في الثانية دون الاولى لما نبهنا في الوجه الاول **قوله** لا يجب زوالها لان
النفس ابدي بالاتفاق **قوله** سهل استرجاعها يعني انه قد يكون كذلك لا ان
كل صورة عقلية زالت كذلك **قوله** لاستحالة بقائها فواها لما مر من ان القوى

الجسمانية متناهية **قوله** ومنها ان الصورة العقلية كلية قال الشارح
رحمه الله ان اريد بالعقل القوة العاقلة اعني النفس الناطقة فظاهر وان
اريد الذهن المتناول لها ولا لآلاتها فالمعنى انها قد تكون كلية وذلك اذا
حصل في النفس **قوله** ليس باشتراك اللفظ ولا من قبيل ما فيه الوضع
العام مع خصوص الموضوع له كاسماء الاشارات ونحوها **قوله** فهذا معنى
كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين اي المراد بكلية الصورة العقلية
واشتراكها بين كثيرين هو هذه المطابقة والا فالكلية بمعنى الاشتراك المتعارف
يمتنع عروضها للصورة العقلية كامتناع عروضها للوجود الخارجي كما صرح
به في حواشي التجريد **قوله** قلت لا منافاة لان كليتها الى اخره تقرير الجواب
ههنا لا يلائم كلامه في حواشي التجريد فانه صرح هناك بان كلية بمعنى الاشتراك
لا تعرض للموجودات الخارجية وهو ظاهر ولا للصور العقلية لان كل واحد
منهما صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها واما الكلية بمعنى المطابقة
فتعرض للصورة العقلية اذ المفهوم من هذا الكلام ان المطابقة بالمعنى
المذكور تعرض للصور العقلية ولو اخذت مع عوارضها الذهنية فانه لو حمل
كلامه على عروضها لها ماخوذة في نفسها لا مع عوارضها الذهنية اتجه
ان الاشتراك يعرض لها ايضا ماخوذة كذلك الا ترى ان الصورة العقلية
ماخوذة كذلك هي مفهوم الحيوان على تقدير اتحاد العلم والمعلوم وهذا
المفهوم مشترك بين كثيرين بمعنى تحقق حصة منه في كل منهما فتعين ان مراده
هناك عروض المطابقة للصور العقلية مع انها صور جزئية في نفس
جزئية ولهذا اعترض عليه بانه يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة
كليا وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوما الجزئية والكلية متقابلين ولم يقل به
احد ثم قيل ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور
بان المطابقة لهذا المعنى تعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها
لتلك الصور لكونها صورة جزئية حالة في نفس جزئية لكان صوابا فان قلت
كلامه في حواشي التجريد مبني على انه لم يعتبر في المطابقة ذلك الشيء الاخر
الذي اشار اليه ههنا بقوله ومن ثمة زيد في المطابقة الى اخره وكلامه
ههنا مبني على اعتباره قلت ذلك الامر الذي زيد قد يعتبر في
المطابقة المفسر بها في الكلية وقد لا يعتبر كما اشار اليه في حواشي التجريد
وليس في كلام المص ههنا ما يدل على اعتباره فلاح رفع الاعتراض على ما
ذكره الى اعتبار تجريد الصورة العقلية على المشخصات الذهنية اما الزيادة
المذكورة فهي متفرعة على التجريد المذكور كما دل عليه قوله ومن ثم الى اخره
والكلام في الاحتياج الى ذلك التجريد في تحقق الكلية على الوجه الذي
ذكره المص فليتامل **قوله** ومن ثم زيد في المطابقة الى اخره اي ومن اجل
ان العوارض الذهنية ليست ماخوذة في الكلية قيل ذلك وصح هذا القول
اذ لو كانت ماخوذة فيها لم يمكن وجود تلك الصورة في الخارج كما سبق اليه

للاشارة

الاشارة في اثناء المقصد الاول ولو فرض وقوع هذا المستحيل لم يلزم
ان يكون عين ذلك الفرد بل لم يجز **قوله** فيست الى خصيصها هذا التوجيه
يستدعي ان يكون كلية تلك الكليات بالقياس الى الخصيص لا غير **قوله** لمن
يرى العلم غير الصور الذهنية يدخل في عموم من يرى العلم نفس التعلق اوامرا
عدميا وليس هذا مراده ههنا فلذلك قيده رحمه الله تعالى رحمة واسعة بقوله
المساوية الى اخره ليكون النفي المستفاد من غير راجعا الى القيد **قوله** بل
الصور هي ما هيات المعلومات الى اخره قالوا اذا حصلت الصورة في الذهن
انكشفت بنفسها وصارت معلومة بذاتها لا بعلم زائد عليها وصورة منتزعة
منها والا تسلسلت العلوم وبتوسط هذه الصور ينكشف الامر الخارجي
والعلم والمعلوم الاولي متحدان بالذات وهذا حاصل ما ذكره الفارابي في
تاليفه من ان المدرك بالحقيقة هو نفس الصورة المنتقشة في ذهنك واما
الظاهر الذي هذه الصورة صورته فهو معلوم بالعرض فالمعلوم هو العلم
والا كان يتسلسل الى ما لا نهاية له الى ههنا عبارته **قوله** مخالفتها
في الماهية ومعنى مطابقة العلم للمعلوم عندهم هو ان للصورة العلمية
مناسبة مخصوصية مع معلومها فلذلك صارت الة لمشاهدته وعلما به
دون غيره **قوله** ولو صح بعض العبارة الى اخره الاقرب في توجيه كلام
المص ان يجعل العلم بمعنى المعلوم **قوله** ليس هو الصورة بل المعلوم بها يمكن
ان يطبق هذا الكلام على راي الفرقة الاولى بان مرادهم ان الكلية باعتبار
المعلومية لا العلمية فان المتبادر من الصورة حيثية العلمية اي كونها سببا
لانكشاف الماهية باعتبار المعلومية فان المتبادر من الصورة حيثية العلمية
وكونها سببا لانكشاف الماهية فلعل الحكم بالبطلان بناء على المتبادر منه
وتعين ان القائل به هو الفرقة الثانية وان لم يكن ذلك التعين من هذا
الكلام نفسه بل من اقتضاء السياق فيما وقع فيه مثلا والله اعلم **قوله**
لابتنائه على ان لا يكون الى اخره فيه ان هذا خلاف ما اشتهر من مذهب
مثبتي الوجود الذهني فان صور جميع المعلومات مرتسمة عندهم في العقل
الفعال ولذلك جعلوه خزانة للنفس الناطقة وان المراد بالوجود الذهني
وجود مغاير للوجود الذي هو مصدر الاثار سواء كان في قوتنا المدركة
او في غيرها وكان كلام المص مبني على ان علم المجردات عندهم حضوري
لا ارتسامي **قوله** هكذا حقق المقال الى اخره هكذا نصب على المصدرية
وعلى هذا النسق بدل منه والمعنى حقق تحقيقا على هذا النسق وفي الكلام
رمز الى سهو صاحب المقاصد في هذا المقال **قوله** بان يلاحظها الى اخره
اشارة الى ان الى بمعنى في لان النظر بمعنى الفكر لا بمعنى الرؤية **قوله**
وهو متصور للجواب كانه تاكيد لما سبق والا فمؤداه مؤدى قوله فيحصل
الجواب في ذهنه **قوله** نشا انكاره للاكتساب في التصورات لما اشتهر
ان المعرف صورة مفصلة اي علم تفصيلي يستلزم صورة واحدة للمجموع من حيث

هو اي علما اجماليا فاكتساب التصورات يستلزم العلم الاجمالي فلما لم يكن كذلك
لم يوجد ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم **قوله** فظهر انه قد بقينا وقت
حال العلم الى اخره قيل للامام ان يقول فالتفاوت راجع الى احتمال الاجزاء
وعدمه وبهذا القدر لا وجه لتقسيم العلم الى الاجمالي والتفصيلي كيف والاحتمال
وعدمه يجريان في البسائط ايضا مع ان الظاهر انهم لا يقولون بانقسام
العلم بها الى ذينك القسمين واما قوله الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا
في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه ففيه انه لا يصح الدليل
الذي يتمسك به المستدل لان العلم بالاضافة قد يحصل مع العلم بكلا
طرفيها بوجه ولا يجوز ان يحمل كلامه على ان العلم بهذه الاضافة المخصوصة
يتوقف على العلم بحقيقة الجواب اذ لا يحصل العلم بالقدرة على ذلك بدون العلم
بحقيقته ولو اجمالا لان قوله بكلا طرفيها يمنعه كما لا يخفى **قوله** واما قوله
العلم الواحد الى اخره لا شك ان هذا القول من الامام مبني على ان العلم هو
الصورة الحاصلة من المعلوم فانه قائل بالوجود الذهني ثم ان كان مراده
ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة مطلقا كما هو الظاهر فجوابه
ما ذكره الشارح وان مراده ابطال ما لزم في صورة العلم الاجمالي بزعمه
ويكون معنى كلامه ان العلم الواحد اي الصورة الواحدة لا تكون صورة
مطابقة لمعلومات كثيرة مختلفة الحقائق بان يكون تمام حقيقة كل منها
لم يندفع بما ذكره الشارح بل جوابه حينئذ ان يقال المطابقة صورة واحدة
لتمام حقيقة كل من المعلومات المتخالفة في الحقيقة بالمعنى الذي يشير
اليه ويتضمن عين ما لزم من العلم الاجمالي فان اللازم فيه على ما صوره
الشارح مطابقة صورة مركبة للمركب من حيث هو لا مطابقة احدا
هذه الصورة المركبة لاجزاء ذلك المركب على التوزيع ولا محذور فيه قطعا
قوله قال القاضي المعلوم عن المجهول الى اخره قيل يلزم على القاضي حينئذ
ان لا يقول باكتساب التصورات لجريان الوجه الاول المذكور من متمسك
الامام مع انه قائل به **قوله** او هما عارضان لثالث قيل هذا العارض
ليس بمعنى الخارج المحمول والا فالضاحك عارض للكاتب بل بمعنى القائم
ولك ان تقول عروض الضاحك لذات الكاتب لا لمفهومه الذي كلامه فيه
فتامل **قوله** ولا يشتبه عليك بما اسلفناه اعتراض على القاضي وما
اسلفه هو الذي ذكره في الموقف الاول في جواب استدلال الامام على امتناع
جريان الكسب في التصورات **قوله** اما فعلي او انفعالي ليس المراد
الحصر فان العلم بالاعتباريات ليس شيئا منهما وكذا العلم الكلي الذي لم ينتزع
من الافراد الخارجية ولم يكن سببا لوجودها بل مجرد بيان انقسام العلم
الى القسمين توطئة لما يقوله الفلاسفة من ان علم الله تعالى فعلي يمكن ان
يصير مخصصا لوقوع احد الضدين بالوقوع لا انفعالي تابع للمعلوم حتى لا يمكن
ذلك **قوله** اي العلم الفعلي كما يتفرع عليه الكثرة الى اخره ظاهر هذا يدل

على ان التصور الكلي كاف في صدور الجزئيات وهو خلاف ما صرحوا به وسيجيء
ايضا في المقصد الرابع من مباحثنا لا ابتنى على راي الفلاسفة **قوله** واما
علمه تعالى بذاته الى اخره الظاهر ان علم كل احد بذاته ايضا كذلك **قوله** وهو
قوة خالية عن العقل خلوها عن الفعل بالنظر الى المعلوم الانطباعية لا بالنسبة
الى العلم الحضوري فان علم النفس بذاتها عين ذاتها ولا يعقل خلو الشيء عن نفسه
قوله وليس هذا الاستعداد حاصلا لسائر الحيوانات انما ذكر هذا لان الغرض
عد المراتب المخصوصة بالنفس الناطقة ولهذا لم يعد نفس الاحساس بالجزئيات
من المراتب كما ذكرنا في صدر الكتاب **قوله** والتنبه لما بينها قدمنا فيه
سؤالا وجوابا في احتجاج بحث القدح في البديهيات فليتذكر **قوله**
وهل يمكن ذلك الى اخره قدمنا في اول الكتاب ما فيه سؤالا وجوابا فلينظر
فيه **قوله** ولا في تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثاني قد بينا فيه
تخصيص التقدم على العقل بالمعنى الثاني اذ الظاهر تقدمه على الاول ايضا
ويجاب بان عدم التعرض له اشارة الى تقدم الاستعداد بذلك المعنى لانه
مخالف لما في مشاهير الكتب **قوله** وانما انث البعض الى اخره الاقرب
ان يقال التانيث باعتبار كون العلم ببعض الضروريات مرتبة من مراتب
النفس اذ على ما ذكره الشارح يحتاج بعد التاويل للتانيث المصير
الى حذف المضاف او الى المجاز في الايقاع وههنا وجه اخر وهو ان يجعل
الصفة للضروريات ويلزم حذف المضاف اي سمينا علم بعضها كقوله تعالى
او كصيب اي كمثل ذوي صيب وكقول الشاعر وقد جعلتني من خزيمة اصبعا
اي ذا مسافة اصبع **قوله** بوجوب الواجبات لا يخفى ان المراد بالواجبات
الواجبات العقلية البديهية ولعل المراد بمجاري العادات الضروريات
التي يحكم بها لجريان العادة به مثل ان الجبل لا ينقلب ذهبا وما البحر
لا يتحول دهنا وامثالهما وكان السر في جعل العلم بمجاري العادات
من جملة مناط التكليف هو ان دلالة المعجزة على صدق الشارع الذي
يتلقى منه التكليف دلالة عقلية عادية كما سيأتي في الموقف الخامس ولا
شك ان التمكن من العلم بذلك الصدق مما لا بد منه في التكليف بدونه **قوله**
ولا يبعد ان يكون الى اخره لان البعض في كلام الشيخ ليس على اطلاقه
اذ لو كان كذلك لزم ان يتحقق صلاحية التكليف لكل صبي يعلم ان الواحد
نصف الاثنين واعلم انا قد ذكرنا في اوائل الكتاب ان المذهب الحق
عند اهل السنة ان الصبي العاقل ليس بمكلف بل انما يحصل التكليف
مع البلوغ وظاهر انه بعد العقل المستفاد بل العقل بالفعل ايضا
فلعل مرادهم بكون العقل بالملكة مناطا له انه انما يحصل صلاحية التكليف
بالفعل عنده بحيث اذا وقع بالفعل لم يكن تكليفا بما لا يطاق والله اعلم **قوله**
لانهم يعدونه في البديهيات به يظهر ان الذي زادوا في تفسير العقل هو
العلم بحسن بعض الحسن وقبح بعض القبيح لا كلاهما لان المعدود عندهم

عندهم من البديهيات بعضها كما صرح به في الالهيات **قوله** ولما جاز تصوره
انفكاكهما في العبارة مسامحة اي انفكاكهما المتصور كما يدل عليه تعليل بطلان
الثاني والجواب الآتي وهو الموافق لما في سائر الكتب **قوله** او بعالم لا عقل له
مثل المجانين والصبيان لم يسموا عقلاء مع ان لهم علما سيما على راي الشيخ ان الاحساس
نوع من العلم فلا بد من تخصيص العلم المذكور **قوله** والنظر مشروط بكمال
العقل هذه الزيادة وقعت في بعض النسخ فعلى هذا يكون العلم بالنظر متاخرا
عن العقل بمراتب والتاخر بمرتبتين انما يتفرع على ما ذكر اذا كانت العبارة
هكذا لانه مشروط بالنظر والنظر مشروط بالعقل **قوله** وبكمال العقل مشروط
بالعقل الذي نحن بصدده وهو ما يخرج وقوع التكليف عن كونه مما لا يطاق
كما اشرنا اليه فليتامل **قوله** يتبعها العلم بالضروريات المراد بالعلم بالضروريات
العلم بالبديهيات الكلية على وجه يتمكن به من الاكتساب فمعنى العزيزة
القوة الخلقية الغير الاختيارية بالذات ولا بالواسطة لا القوة الجبلية اللازمة
للنفس حتى يلزم ان يوجد للصبيان **قوله** ان العلم قد ينفك عن العقل قد
يمنع وجود العقل في النائم بالفعل مستندا بان خطاب الادا لا يتوجه
عليه واليه اشار في المقاصد **قوله** مختلفان عند الاصحاب فان قلت
قد سبق ان المطابقة اخص صفات العلم فيلزم من اشتراك ذينك العلمين
في تلك المطابقة تماثلهما قلت كونها اخص صفات النفس للعلم في تعلقه
بمعلوم واحد وبالجملة خصوصية المتعلق بعتبار زيد كون علم قيام زيد
مطابقا للواقع واخص صفات العلم المتعلق بقعود عمرو كونه علمه بقعوده
مطابقا له ولهذا جعلوا العلمين المتعلقين بمعلومين مختلفين لا متماثلين
قوله بهما مثلان اتحد الوقت او اختلف اورده عليه انه اذا اتحد
الوقت والمفروض ان العالم ايضا متحد كما يدل عليه قوله واما اذا اختلف
محل العلم لم يتصور تعدد العلم فكيف يقال انهما مثلان واجيب بان عدم
التعدد لكونهما مثلين والاظهر ان يقال الحكم بالمثلية فرضي بمعنى ان فرض
التعدد والمعنى لو وجد علمان كذا وكذا لكانا مثلين فليتامل **قوله**
فلا يوجب تعدده تعددا فيه سواء كان العلم عبارة عن التعلق او عن الصورة
الحاصلة في النفس لجواز ان يستمر التعلق او الصورة زمانين فقد تعدد
الوقت دون العلم وهذا ظاهر اذا جوز بقاء العرض فليتامل **قوله** يقتضي
الاختصاص بمحله لذاته قد سبق ان المطابقة اخص صفات النفس للعلم
فلا يقتضي الاختصاص بمحله لذاته والا لكان احص الصفات هذا اللهم
الا ان يقال المطابقة احص صفات مطلق العلم فلا ينافي كون الاختصاص
بمحله احص صفات فرد منه فتامل **قوله** الاول قول القاضي محصل هذا
القول هو الايجاب الكلي ومحصل القول الثاني هو السلب الكلي ومحصل الثالث
هو السلب الجزئي **قوله** لان العلوم باسرها متجانسة هذا يدل على ان
ليس مراد القاضي بالتجانس التماثل اذ قد سبق ان العلمين المتعلقين بمعلومين

مختلفان

مختلفان لا متماثلان الا عند والد الامام الرازي **قوله** واما الاختلاف
النوعي فهو ما مر ظاهر كلام المص هو الجزم بالاختلاف النوعي وكانه مبني
على ان التوقف على الكسب فصل مقوم معتبر في ماهية العلم النظري فما ذكره
الشارح من جواز الاختلاف النوعي وان كان كافيا في المقصود الذي هو التمسك
بالمنع وبالسند في الحقيقة لكنه ليس مودي كلام المص الا ان يحمل كلام المصنف
على حذف المضاف اي فلا شك في جواز الاختلاف بالنوع والتشخص وهذا الجواز
لا ينافي وقوع الاختلاف التشخصي بطريق القطع بل يجامعه فقول الشارح
اما الاختلاف التشخصي فلا ريبة فيه اشارة الى تلك المجامعة وههنا بحث
وهو انه قد سبق ان العلمين المتعلقين بمعلوم واحد مثلان عند الاصحاب
فالعلم الضروري والنظري اذا اتحد متعلقهما يكونان متماثلين وهذا
الاتحاد متحقق عندنا لا انقلاب فلا وجه لتجويز الاختلاف النوعي اللهم الا ان يفرض
معلوم واحد نظري بالنسبة الى شخص ضروري بالنسبة الى اخر ويبنى على
التحقيق لا على مذهب الاصحاب الزاما **قوله** وذلك يؤدي الى خلو العاقل
الناظر الى اخره اشار بقوله الناظر في العلوم الى ان المدعى انه يلزم حينئذ
جواز الخلو عن الضروري مع توجه النفس والتفاتها اليه فلا يرد ان العاقل
قد يخلو عن الضروري وانه كان لعدم توجه النفس اليه فان قلت
مذهب اهل السنة ان العلوم كلها بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير لتصور
الطرفين ولا لغيره وحينئذ يجوز ان يخلق الله تعالى تصور الطرفين دون
التصديق وان كان اوليا فكان المذهب الثاني المتضمن الدعوى لاستحالة
الخلو عن الاوليات بعد تصور الطرفين على اصل التقليد قلت لعلهم
يدعون ان تعلق الارادة بخلق تصور الطرفين يلازم تعلقها بخلق التصديق
كما ان تعلقها بخلق العلم بالاضافة يلازم تعلقها بخلق العلم بالمضافين وعلى
هذا لا ينافي المذهب الثاني اصول اهل السنة فتامل **قوله** وفيه بحث
لجواز ان يكون الانقلاب الى اخره فان قلت مبنى الكلام ان جواز الانقلاب
في بعض الضروريات يستلزم جوازه في الكل للتماثل فيلزم جواز الخلو المستحيل
في البعض قلت مبنى البحث حينئذ منع الاستلزام كما حققته من جواب
المذهب الاول **قوله** وحينئذ يستحيل حصوله الى اخره فيه بحث لجواز
ان ينقلب النظري ضروريا فيكتسب النظري العرضي من الضروري العرضي
اللهم الا ان يجعل المدعي الانقلاب في الضروريات فقط بان يكون كل العلوم
نظرية وانه خلاف ظاهر مع انه لا يتم والجواب ان جواز انقلاب النظري
ضروريا لا يستلزم وقوعه على تقدير الانقلاب جميع الضروريات نظريات
فيكفي في الاسناد لا المذكور وقوع انقلاب جميع الضروريات نظريا بلا
انقلاب نظري ضروريا بالفعل وان جاز فليتامل **قوله** واما انه مستحيل
فلا دلالة عليه اصلا ان اعتبر فيه بالنظرية امكان التحصيل ممن هو نظري
بالنسبة اليه فالاستحالة ظاهرة والا فدليل المذهب الثالث لا يتم

حينئذ لجواز الخلو بالكلية عن النظري والنظر ايضا **قوله** لما مر في المذهب
الاول المراد بالجواز هو الامكان في نفس الامر لا الامكان الذهني ولهذا احتيج
الى الاستدلال ولم يكتف بعدم دليل الامتناع ثم لا يخفى ان دليل المذهب
الاول لو تم لدل على جواز الانقلاب في الكل فاخراج البعض بناء على ما ذكر
تخصص للاحكام العقلية بسبب ما يعارضها كما هو داب اصحاب العلوم
الظنية في احكامها وادعاء التماثل فيما سوى الضروري الذي هو شرط
لكمال الفعل مستبعد جدا **قوله** وجوزه بعضهم وهو المختار لما سبق
من ان العلم بحقية النتيجة الحاصل عقيب النظر ضروري وكذا العلم
بالعلم بالنتيجة ونحوهما والحق ان النزاع لفظي كما ذكره **قوله** مبني على
وجودهما اي العلم بوجودهما على حذف المضاف كما دل عليه قوله والعلم به
ليس ضروريا **قوله** والعلم به ليس ضروريا فيه منع اذ قد سبق في المقصد
الرابع من المرصد الاول من الموقف الثالث ان الضرورة كافية لنا في وجود
العرض وانه لا يقوم بنفسه **قوله** بناء على ان العلم الى اخره فان قلت
متعلق العلم فيما ذكر هو الامتناع لا المستحيل الذي هو الاجتماع فبنا
المنع على ما ذكره غير صحيح قلت العلم بامتناع الاجتماع يستلزم العلم بالاجتماع
نفسه وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم على ان الامتناع نفسه مستحيل
ايضا لانه مما يمتنع وجوده في الخارج والالزم وجود موصوفه فيه
قوله فان حكمه بعدم معلوميته الى اخره فيه مناقشة وهي ان منع
المعلومية هو المذكور فيما سبق ومنعها ليس حكما بعدمها والا كان المانع
مدعيا فالاظهر في العبارة ان يقال فان منع معلوميته يستدعي تصوره
ويمكن ان يدفع بان منع الشيء وان لم يكن حكما بعدمه مطلقا الا ان في
مباحث تعريف العلم المانع ههنا حاكم بانتفاء المعلومية كما يظهر مما ذكره
الشارح بل المصنف ايضا في مباحث تعريف العلم وقد مر في صدر الكتاب
يدل على انهم يحكمون بانتفاء المعلومية لكن يرد عليه ان مراد المانع منع التصديق
بامتناع اجتماع الضدين لانه الذي ادعى ضرورته فيما سبق ويدل عليه
قول الشارح ايضا لم يحكم بامتناع الاجتماع فلا ينافيه تصور الامتناع
وحمل العلم في قوله يستلزم العلم به على التصديق يدفعه قوله كما مر في
صدر الكتاب كما يشهد به الرجوع اليه وان كان له وجه في نفسه هذا وقد
يقال في وجه المناقضة ان منع العلم بامتناع الاجتماع بتجويزه شاهد على
بطلانه فليتدبر **قوله** فالحاصل ان هذا الى اخره الاظهر في العبارة
ان يقال والحق ان هذا الى اخره لان ما ذكره وان كان كلاما صحيحا
في نفسه الا ان كونه حاصلا لما ذكر اولا ونتيجة له لا يخلو عن نوع تكلف
كما لا يخفى على المتامل في السياق **قوله** المراد بالعلم السابق هو التصديق
انما لم يقل المراد بالعلم السابق ما يكون من جنس ذلك الضروري حتى يشمل
التصورات ايضا لان كون النزاع لفظيا على الوجه الذي حققه الشارح

انما نشا في التصديق دون التصور على انه لو فسر الضروري مطلقا بما
لا يتوقف على علم سابق من جنسه لخروج التصورات الضرورية المركبة واخراجها
عن الضروري بعيد جدا فينبغي ان يفسر التصور الضروري بما لا يتوقف على نظر
وان فسر التصديق الضروري بما لا يتوقف على تصديق سابق ومما ينبغي ان
يعلم ان تفسير التصديق الضروري بهذا يستدعي ان لا يكون التصديق الذي
يستغني حكمه عن النظر ويتوقف طرفاه عليه ضروريا لكونه متوقفا على
تصديق سابق وهو التصديق بمناسبة المبادي لاطراف النظرية فتامل
قوله عطف على ان لا يبطل وانما اورد لفظة ان في المعطوف عليه ليعلم
بايراد عامل النصب انه منصوب **قوله** وبالجملة فلا يمكن تعقله بما هو
الى اخره لا يخفى ان دليل الوجود الذهني الذي يدل على وجود الممتنعات بانفسها
في الذهن لا يلائم هذا التحقيق الذي ذكره ابن سينا فليتامل فيه **قوله**
مفهوم هو شريك له تعالى لا خفاء في صدق المفهوم على الذات نعم لو قال
ذات هو مشترك شريك لكان اظهر **قوله** وعلى هذا فقول ابي هاشم الى اخره
الظاهر ان هذا يعم كل معقول بوجه اللهم الا ان يقال قوله لا معلوم له
بمعنى انه لا يمكن تعلق علم ما به من الحيثية المذكورة وانت خبير بان العلم
بالباري تعالى كذلك عند الفلاسفة القائل بامتناع تعقل كنهه تعالى
قوله ويحتمل ان يقال معناه الى اخره وعلى هذا يحتمل ايضا ان يقال معنى
كلامه ان هناك علما وليس له معلوم موجود بل هذا اقرب له من ذلك الاحتمال
بالنظر الى اللفظ فان كلمة لا لنفي الجنس فيتبادر منه سلب الوجود وعلى كل
من التقديرين يكون الكاف في قوله كالعلم بالمستحيل مقحمة بل للتمثيل
لان الحال في الممكنات الخالية ايضا كذلك كما يقتضيه قاعدة الاعتزال
واما على ما حمله المصنف عليه فالظاهر انها مقحمة والظاهر من تخصيص المستحيل
بالذكر في نقل مذهبه في الكتب ان قوله اي هاشم يعلم لا معلوم له انما هو
في المستحيل فقط وان كان ظاهر دليله ان يثبت ان دليله هذا لما اشار اليه
فيما نقله عن ابي علي يفيد العموم للمحالات وبهذا يظهر ان تاويل المصنف اقرب
بالنظر الى ظاهر المدعى وتاويل الشارح اقرب بالنظر الى الدليل المذكور
اولا **قوله** لان البنية ليست للحيثية شرطا واذا لم يكن شرطا جاز قيام
العلم بكل جزء جوازا ظاهرا واما اذا كانت شرطية فلا يجوز قيامه بجزء واحد
على ما مر في بحث الحياة وهذا هو المقرر عند اهل السنة وان اشار الشارح
هناك الى مناقشة لجواز ان يقوم المشروط ببنيته بجزء واحد ويكون الشرط
انضمام الجزء الاخر لا قيامه بذلك الاخر وبالعكس ايضا حتى يلزم الدور
قوله هو القلب لكن الظاهر من كلام كثير من المحققين ان ليس المراد
بالقلب ذلك العضو المخصوص الموجود لجميع الحيوانات بل الروح الذي امتاز
به الانسان كذا في شرح المقاصد **قوله** وقد اختلف المتكلمون الى اخره
الانسب ان يورد هذا التفصيل في بحث نفي الاعراض اذ ليس له هناك كثير

تقريب **قوله** وخالفه ابو هاشم الى اخره قد سبق الاشارة في سابع مقاصد
المرصد الاول الذي في الابحاث الكلية للاعراض الى ان ما ذكره ههنا مناقض
لما ذكره هناك وبسطنا القول في بعض البسيط فلينظر ثم **قوله** وقال الحكما
محل الكليات النفس الناطقة قال المشايخ في التوفيق بين العقل والشرع
ان المراد بالقلب هو النفس الناطقة باعتبار تقلبه بين الاستفاضة من الانوار
العالية والافاضة على الاشباح السافلة بقوتيه العلمية والعملية واليه الاشارة
بقوله عليه الصلاة والسلام قلوب العباد بين اصبعين من اصابع الرحمن
يقلبها كيف يشا **قوله** اعتقاد النفع او ظنه للحيوانات العجم افعال اختيارية
فاما ان يقال بالفرق بين الافعال الاختيارية والارادية واما ان يقال
بوجود الاعتقاد فيها واما ان يخص التفسير بارادة الانسان والاخير
اقرب لان الحركة بالارادة ماخوذة في تعريف مطلق الحيوان من البين
انتفا الاعتقاد والظن في الحيوانات العجم فالمراد بالارادة المشتركة بين
الحيوانات حالة ميلانية الى الفعل والترك **قوله** فانا نجد من انفسنا
الى اخره يعني انا نجد ميلا هو مرجح لاحد المقدورين والمرجح هو الارادة
فيكون الميل هو الارادة ورد عليه بانه لم لا يجوز ان يكون المرجح شيا اخر اذ لا يعتبر
فيه الميل لا بالعينية ولا بالجزئية كما ستنقله عن الاشاعرة او يكون مجموع
امور يكون الميل جزا اخيرا منها فلا يكون الارادة ميلا فقط كما هو مدعاهم
قوله ومع ذلك لا يريده اي لا يميل اليه **قوله** بل نعتقد هي اعتقاد
الى اخره ضمير له ولغيره للمعتقد المفهوم من الاعتقاد وضمير وصوله الى النفع
وضمير جزيه الى المعتقد والغير على سبيل البدل وضمير احدها اليها جميعا
ومن يريد في موضع الصفة للاعتقاد اي اعتقاد كاين ممن يوجد وهو
للاحتراز عن يعتقد النفع ولا يختاره فلا يكون باعثا له على الفعل **قوله**
والميل الذي لا ينفك عنه قدرة تامة ذكرتموه انما يحصل الى اخره فان قلت
الميل المذكور ان كان ارادة فالتعريف غير جامع وان لم يكن كذلك خلوه
القادر قدرة عن ارادة تامة بالنسبة الى مقدوره الذي لا يقدر
عليه قدرة تامة قلت نختار الثاني ونمنع الملازمة لتحقق متبوع ذلك
الميل الذي هو الارادة اعني اعتقاد النفع على ان بطلان اللازم ممنوع فان
فيه التي للارادة **قوله** فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة
لاحد المقدورين هذا الاتفاق في الارادة المتعلقة بفعل المريد كما يظهر
من المقصد الثاني **قوله** فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل قيل الظاهر
ان المراد بالارادة ههنا هو الارادة الحادثة التي هي من الكيفيات النفسانية
على ما صرح به في العنوان وتفسيرها باعتقاد النفع او ظنه مما يويده فان
القديمة لا يصح فيها ذلك **قوله** والحكما ايضا ايضا مبنى على انهم قايلون
بالارادة وان قالوا بوجوب مشية الفعل **قوله** فلا توجيه اتفاقا يحتمل ان
يكون النفي راجعا الى قيد الاتفاق ويحتمل ان يراد ان مطلق الارادة الحادثة

لاتوجيه

لا توجيه ويحتمل ان يراد اتفاق من سوى المذكورين فيما بعد فلا ينافي قيد
الاثبات ما ذكره من تجويز النقيض **قوله** ايجابا للمراد اي اذا كان المراد ايجابا
فعلا من افعال المريد اذ عدم ايجاب الارادة للمراد اذا تعلقت بفعل الغير
ظاهر لا استرة به **قوله** وان كانت مقارنة له اي على سبيل الوجوب ولهذه
المقارنة صح تفسيرها بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع
وان لم يتحقق ايجاب **قوله** اذا كان قصدا الى الفعل الى اخره قد سبق ان
الارادة عند المعتزلة اما اعتقاد النفع او ظنه او ميل يتبعه فالظاهر
ان القصد والعزم عند بعضهم من مراتب الميل حتى لا يكون جعلهم الارادة
عبارة عن احدهما مخالفا لما سبق لكن في الاول نوع ظاهر فتدبر **قوله**
واستدلوا على ذلك الى اخره هذا الاستدلال لا يدل على نفي ايجاب الارادة اذا كانت
عزما واما استدلالهم على ايجابها اذا كانت قصدا فهو ان القصد مقارن
للفعل لا ينفك عنه فلو لم تكن الارادة موجبة للفعل اذا كانت قصدا اليه لزم
الانفكاك بين القصد والفعل وجوابه ان نقيض الضرورية الممكنة لا المطلقة
فغاية ما لزم من دليلهم على تقدير تسليم ان يكون القصد مقارنا للفعل امكان
امكان الانفكاك بينهما ولا استحالة فيه فانه يجوز ان يكون عدم المقارنة
لجواز اجتماع السالبة الممكنة مع الموجبة **قوله** واما الاشاعرة فلم يجعلوا
العزم من قبيل الارادة الى اخره تخصيص القول بان العزم لم يجعلوه من قبيل
الارادة يشعر بان القصد ارادة عندهم مع انه ليس كذلك لما سبق في بحث
العدم من ان القصد مقارن لعدم المقصود والارادة المفسرة بالصفة المخصصة
مقارنة للمراد اللهم الا ان يراد العزم المطلق ويجعل شاملا للقصد **قوله**
فلا يصح تفسيرها باحدهما اصلا فان قلت تفريع عدم صحة تفسير الارادة
باحدهما على انتفا العينية والمشروطية مما لا وجه له اذ لا دخل لانتفا المشروطية
في ذلك العدم حتى لو ثبتت مشروطيته لم يصح ذلك التفسير ايضا قلت
بعد تسليم ان التفريع على ما ذكر يعني وجود الارادة بدونهما بل له مدخل فيه
اذ لو تحققت المشروطية كان احدهما لازما للارادة ضرورة لزوم الشرط
للمشروط فكان يصح رسمها بلازمها وفيه انه انما يتم عند المحققين اذا كان اللازم
محمولا اللهم الا ان يقال كان يصح رسمها حينئذ باحدهما مسامحة وان لم
يصح حقيقة فالمقصود المبالغة في نفي تلك الصحة كما يومي اليه لفظه اصلا
واعلم ان ظاهر كلام المصنف يدل على ان المعتزلة قايلون بان الارادة مشروطة
باعتقاد النفع او الميل يتبعه وليس كذلك بل هي عندهم نفس احدهما فاشار
الشارح بزيادة قوله فلا يصح تفسيرها الى اخره الى توجيه كلامه ولكلام
المص توجيه اخر اقرب مما ذكره الشارح وهو ان يحمل يعني ان الارادة عندنا
مشروطة باحد الامرين خلافا للمعتزلة اي بعضهم الذين قالوا بان احدهما
معينا شرطا لها فان من جعلها نفس الميل التابع للاعتقاد مثلا جعل الاعتقاد
شرطا لها **قوله** ثم للمعتزلة ان يقولوا الى اخره يمكن ان يقال الجواب قد تحرر

بمنع كلية تلك المقدمة ومنع ضروريتها ولا حاجة لنا الى اثبات التساوي
وعدم المرجح في الصورة المفروضة البتة نعم لو اثبتنا ذلك يكون نقضا لتلك
الكلية التي ادعوا ضروريتها بل عليهم ان يثبتوا تلك المقدمة الكلية فقد
مر مرارا ان دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة وانى لهم ذلك لما ثبت
قوله لان القوة في اليمين اكثر وسره ان الكبد الذي هو مبدأ تولد الدم
السارى والارواح الحاملة للقوى في جانب اليمين ولهذا كان القلب في جانب
اليسار ليتعادل حرارتهما في الجانبين اذ لو اجتمعتا في جانب واحد لافرط
الحرارة هناك واستولى الردى على الجانب المقابل فكان البدن مغلوبا بالطبع
والحكمة تابى ذلك فان قلت فهلا كان الامر بالعكس بان كان الكبد
في الايسر والقلب في الايمن قلت الحركات حينئذ كانت مبدأها من جانب
الكبد لما عرفت فكنا نسمي ذلك الجانب حينئذ يمينا لان اليمين جهة مبدأ
الحركة ولهذا سمى الفلاسفة جهة المشرق يمين الفلك لابتداء الحركة العظمى
منها قيل فعلى هذا الاعسر انما كان كذلك لان كبده في الجانب الايسر قوله
فيختار ربما هو الاقرب الى اليمين فان قلت يجوز ان يتساويا في القرب
والبعد بالنسبة الى اليمين ففي هذه الصورة يلزم ترجيح احد المتساويين
قلت لهم ان يقولوا ان كان احدهما في يمين اليمين والاخر في يساره يختار
ما هو في يساره لان حركة اليمين الى جانب اليسار اسهل كما اشار اليه وان
احدهما في الفوق والاخر في التحت يختار ما في التحت لان الحركة الاختيارية
تنضم ههنا الى الطبيعة وان كان احدهما في القدام والاخر في الخلف يختار
ما في القدام ووجهه اظهر قوله توقان النفس يقال تاقت النفس الى الشيء
توقا وتوقانا اي اشتاقت قوله واما اذا فسرت بما اختاره الاخرون وايضا
اذا فسرت بذلك لم يصح ما ذكره الشارح من تعلق الارادة بالشهوة لان
الشهوة ميل جبلي غير مقدور كما صرح به في حواشي التجريد قال في شرح
المقاصد هذا التفسير كما لا يقتضي كون الارادة من جنس الاعتقاد او الميل
كذلك لا ينفيه وكذا لا يقتضي كون متعلقها مقدورا لجواز ان يكون صفة
تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي
المقدور ولهذا جاز ارادة الحياة والموت قال فبطل ما قيل من ان متعلق
الارادة على هذا التفسير لا يكون الا مقدورا فيمتنع تعلقها بالارادة
قوله وصح ما قيل في الفرق ويمكن ان يجاب بان قيد الحيثية هو المتبادر
من التعريف اي انها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور من حيث انها
كذلك وح لا يتعلق بغير المقدور واما تعلقها بالحياة والموت فممنوع ه
قوله لان ارادتنا ليست مقدورة لنا الى اخره وما ذكره في حواشي التجريد
في الفرق بين الشهوة والارادة من ان الشهوة ميل جبلي غير مقدور بخلاف
الارادة فاما بناء على المشهور لا على التحقيق واما على ان المراد بالارادة
اعتقاد النفع او ما يتبعه هذا ولا يخفى عليك ان ما سنذكره من الجواب

عن دليل

عن دليل الجبائي على استحالة كون الارادة مرادة متات ههنا قوله وقال الجبائي
يستحيل الى اخره واحتج بان الارادة المقدورة لو كانت مرادة للفاعل لكانت
تلك الارادة الثانية مفتقرة الى ارادة ثالثة والثالثة الى رابعة وهلم جرا
الى ما لا نهاية له ويلزم التسلسل المحال ورد بان التسلسل انما يلزم ان لو كانت
كل ارادة مكتسبة مرادة بارادة مكتسبة وليس يلزم ذلك بل امكن قطع
التسلسل بالانتهاء الى ارادة ضرورية حاصلة للفاعل بخلق الله تعالى كذا في ابكار
الافكار قوله واتفق المحققون الى اخره لكن اختلف قول ابي هاشم فيه فقال
تارة انه يقول القائل ليته ما لم يكن كان وما كان لم يكن وتارة انه ضرب
من الاعتقاد والظنون وتارة انه التلهف والتاسف قوله اشبه منه
بالارادة لان الميل عند عدم تمام القدرة كالتمني قوله فلا يجامعها
لكن يجوز ان يكون الشخص مريدا للشيء وكارها لضده في حالة واحدة
قوله اي امر لا يماثلها اشار بالتفسير مع ظهور المراد الى وجه التذكير
مع رجوع ضميره الى الارادة قوله بل يجامع كل واحدة منهما ضد الاخرى
هذه الزيادة توطئة لقول المصنف لكن ضده ارادة الشيء الى اخره فان
ذلك القول انما يناسب هذه الزيادة لا قوله فيجامع مع ضدها بل المناسب
له ان يقال ضد كراهة الضد الى اخره كما اشار اليه الشارح وهو ظاهر
جواز هذه الزيادة ليست زيادة امر لا يفهم من كلام المص بل يفهم من قوله
اذ المخالفة للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كما لا يخفى قوله ولكن ضد
كراهة الضد الى اخره انما لم يقل ضد كراهة الضد كراهة ضد هذا الضد
كما ان ضد كراهة القعود كراهة القعود كراهة القيام الذي هو ضده فيلزم
كراهة الضدين لان استحالة كراهة الضدين ممنوع كما سنذكره الآن
فليس كراهة الضدين ضدين قوله بخلاف استحالة ارادتهما فقد يمنع المص
تلك الاستحالة ايضا بعد هذا لكن غرض الشارح ههنا تقرير دليل الشيخ
على وفق مدعاه وتنبيها الى اندفاع اعتراض المقاصد على استلزام ارادة
الشيء كراهة ضده بتقرير المغايرة على ان منع المص يدفعه تفسير الاشاعرة
للارادة كما ستطلع عليه قوله لجواز تلازمهما فان قلت المتخالفان قسم من
المتغايرين والملازمة لا تجتمع مع التغاير المصطلح لان صحة الانفكاك
معتبرة فيه قلت استدلالهم على العينية بانتفاء المغايرة حيث قالوا ارادة
الشيء كراهة ضده بعينها اذ لو كانت غيرها الى اخره بناء على حمل التغاير على المصطلح
اذ لا يلزم من عدم التغاير الاصطلاحي العينية حينئذ لجواز التلازم قوله
كالنوم فهو ضد للعلم والقدرة كون النوم ضدا للقدرة عند بعض الاشاعرة
واما عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة فهو ضد للعلم لا للقدرة قوله وهو
ان شرط كراهة الضد الى اخره وزاد في شرح المقاصد ان شرط ارادة الضد
الشعور به ايضا فقيل عليه انه لغو في البين وليس كذلك بل منه تاكيد الانفكاك
فانه اذا اريد هذا ولم يكره ذلك المجهول فقد تاكد معنى التغاير قوله

فاستلزام الشئ لنفسه الى اخره اطلاق الاستلزام مبنى على اعتبار التغاير
وقد يقال مراد الشيخ ومن تبعه ان ارادة الشئ كراهة الضد لكن يتعلق اخر
للضد فالشعور بالضد شرط هذا التعلق فلا يدل ما ذكر على ثبوتها بما بالذات
ولا يخفى ما فيه **قوله** مما لا يلتفت اليه لان مثل قولك زيد عين عمرو فى بعض
الاحوال وفى بعض الاحوال غيره مما لا يسمع وبالجملة حقيقة الارادة لا تختلف
بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به فلا وجه لادعاء ان الارادة الذى يكون
ضده مشعورا به نفس كراهة الضد المشعور به وارادة الشئ الذى لا تكون
ضده مشعورا به غير كراهته كما لا يخفى على المنصف **قوله** يستلزم كون الضد
مكروها قال فى شرح المقاصد لو صح هذا لكان كراهة الشئ مستلزمة لارادة
ضده المشعور به فيلزم من ارادة الشئ الذى له ضدان ان يكون كلاهما
مكروها لكونه ضد المراد ومرادا لكونه ضد المكروه ولا محيص الا بحو بتزه
عند تغاير الجهتين او تخصيص الدعوى بما له ضد واحد الى هنا كلامه
وجوابه منع الملازمة المذكورة فان دليل استلزام ارادة الشئ كراهة ضده
لزوم ارادة الضدين على تقدير عدم الاستلزام كما سنذكره الان ومثل
هذا الدليل ليس بقائم على ان كراهة الشئ مستلزمة لارادة ضده لجواز
كراهة الضدين بخلاف ارادتهما عند الاشاعرة **قوله** لجواز ان يريد
الضدين الى اخره وايضا يجوز ان لا يتعلق بالضد ارادة ولا كراهة ككثير من
الامور المشعور بها واعلم ان ما ذكره المص من جواز ارادة الضدين
لا يصلح من معرض ابطال حكم القاضى والغزالى بالاستلزام المذكور لجواز
ان يكون كل منهما مكروها ايضا لجهة وانما تصلح فى معرض الجواب عما لهما
من الدليل الذى لم يذكره المص وهو انه لو لم يكن ضد المراد المشعور به مكروها
لكان مرادا فيلزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقتين
بالضدين متنافيان **قوله** منع كون الارادة كذلك كيف ولو كانت
الارادة موجبة لصفة وجودية ومؤثرة لها لانقلبت الارادة قدرة لثبوت
اخص صفة القدرة كذا فى ابكار الافكار **قوله** اربعة عشر بل ثلاثة
عشر الاول بالنظر الى ما وقع فى النسخ والثانى بالنظر الى ما سنحققه من
ان الصواب ان المقصد الذى جعله حادى عشر ليس من مقاصد النوع الرابع
بل من فروع المعتزلة **قوله** اذ لا تاثير له ولا تاثير لعلم الله تعالى عند الحكما
بالنظر الى انه قدرة ذاته **قوله** كالطبيعة للبسائط العنصرية سياتى
ان الطبيعة هى الصورة النوعية للبسائط فلعله لم يتعرض لحدوث شمول
الصفة اياها حتى يظهر الاحتياج الى اخراجها بالقيد الاخر كما تعرض لحدوث
شمول لمثله فى قوله فالنفس الفلكية قدرة على التفسير الاول لجواز ان يحمل
قوله كالطبيعة على التنظير لا التمثيل **قوله** خارجة بقيد المبدا لانه
الفاعل وتعميم الفاعل من المؤثر بواسطة انما يفيد اذا كانت النفوس هى المؤثرة
فى الطبايع والكيفيات **قوله** كالقاسر الى اخره يعنى ان حركة الحجر المرمى

الى فوق

الى فوق ينسب الى الرامى وان كان فاعل الحركة فى المشهور هو الطبيعة المسخرة
فان قلت قد سبق من الشارح فى بحث الميل ان المبدا للحركة القسرية قوة
استفادها المقسور من القاسر وتثبت فيه زمانا الى ان يبطلها مصادمات
وكلامه ههنا يخالفه لان طبيعة الماء المتحرك الى حيز الهواء بالقسر مثلا ليس فوقه
مستفادة من القاسر قلت طبيعة المقسور تحركه بواسطة قوة استفادتها
من القاسر فيمكن ان يجعل المبدا الطبيعة وان يجعل تلك القوة فلا مخالفة **قوله**
اذا حملت الصفة على ما شارك الجوهر بان يراد بها الحقيقة التابعة فيشمل
الجواهر اذا كانت تابعة **قوله** لكن ما فى الكتاب موافق لما فى الملخص
هذا من كلام الشارح وقوله والصواب من كلام القابل وهو سيف الدين
الابهرى وحاصل المذكور فى الملخص ان الصفة المؤثرة اما شاعرة او لا
وعلى التقديرين اما ان يكون مبدا الفعل واحد او لافعال كثيرة فالقسم الاول
النفس الفلكية والثانى الطبيعة العنصرية والثالث القوة الحيوانية
والرابع النفس النباتية وليس فى الملخص دلالة على اعتبار قيد القرب فى المبدا
والثالث والاولى تركه ثم لا يتعين كون النسخة المشهورة سهوا لاحتمال ان
يكون مبنيا على اعتبار ان المؤثر هو النفس النباتية والكيفيات الات لها
الا ان يثبت من المصنف ان القرب فى التعريف احتراز عن القوس لنباتية
او لا يوجد فائدة للقرب سواه **قوله** وليست ايضا لا مختلفة اذ المراد من كون
القدرة مبدا للافعال المختلفة ان يكون مبدا لفعل تارة واخرى لاخر وليس
القوى العنصرية كذلك يصدر عنها افعال كاليبس والاحراق من النار مثلا
قوله القدرة الحادثة على راينا الى اخره اجاب عنه صاحب المقاصد
بان ليس المراد التاثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة من شانها التاثير
والايجاد على ما صرح به الامدى حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها
تاتى الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور مما قامت به الفعل بدلا عن
الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم تاثر لوقوع
متعلقها بقدرة الله تعالى **قوله** بل جميعها صادرة عنه تعالى فان قلت
بهذا القدر يتم الكلام ولا حاجة الى قوله فلو اراد الله تعالى الى اخره لان جميع
الممكنات اذا كانت صادرة عنه تعالى فلو وقع واحد منها بقدرة العبد يلزم
اجتماع علتين على معلول واحد بالشخص وانه محال كما بين فى موضعه قلت
نعم الا ان المص اراد بقوله واقع بقدرة الله تعالى ان قدرته تعالى متعلقة
بفعل العبد بدليل قوله لما سيجئ من انه تعالى قادر على جميع الممكنات فلذا
احتاج الى قوله فلو اراد الله تعالى الى اخره واما قول الشارح بل هو واقع
بتاثيرها فيها فهو وقوله بل جميعها صادرة عنه فهو بيان للواقع من الشارح
لا انه مراد المص **قوله** واراد العبد ضده الى اخره فيه هذا فرض محال يجوز
ان يستلزم محالا اخر وذلك لان منافية ارادة العبد لارادته تعالى لا تكون
نقلا لقوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله والجواب ان ما ذكرنا يتم اذا كان

بمعنى الاية وما تشاؤن شيا الا ان يشا الله ذلك الشى واما اذا كان معنا ها
وما تشاؤن الا ان يشا الله مشيتكم فلامنا قضة لجواز ان يشا الله تعالى
حركة زيد ومشية زيد لسكون نفسه وغايته ان يوجد مشية زيد بدون
حصول مراده ولا محذور فيه الا ان يحمل مشية العبد على الصفة الواجبة
المقارنة لحصول المراد وذلك مخالف للعرف واللغة لا يحمل عليه كلام الله تعالى
ثم ان ظاهر كلامه يدل على ان وجه بطلان اللازم الثانى هو هذا ويمكن ان يحمل
لزوم محذورهما المخالف للمفروض ولعله لم يذكره اكتفا بانفهامه من الشق الثالث
قوله وكون احدهما عاجزا كان الانسب بالسياق ان نقول او وقوع احدهما الا انه
اتام لازمه الدال على بطلانه مقامه قصد للمسافة **قوله** ولا شك ان المانع
الى اخره فيه منع سند ذكره فى برهان التوحيد ان شا الله تعالى **قوله** جوزه ابو الحسين
مطلقا نقل من الشارح رحمه الله ان قيد الاطلاق ههنا وقع فى غير موقعه كما
يدل عليه كلام الامدى حيث قال مذهب اصحابنا جواز مقدور بين قادرين
خالق ومكتسب وامتناع ذلك بين خالقين او مكتسبين واجمعت المعتزلة
على امتناع ذلك مطلقا غير ابى الحسين هذه عبارته فالاطلاق فيها قيد
للامتناع عند غير ابى الحسين لا للجواز عنده **قوله** ويرد عليه ان ابا الحسين
الى اخره وحمل الاطلاق على مصطلح الاصول وكون عدم التقييد والتفصيل
لعدم الاحتياج بناء على تغير القدرة الكاسبة بعيد اذ المتبادر منه هو الجواز
فى جميع الصور واما الجواب بان ابا الحسين قال ذلك فى سبيل الغرض وتقدير
صحة مذهب الاشعرى كما هو نظير ذلك فى الارادة ففيه انه لا يلائم
خلافه لسائر المعتزلة فى امتناع مقدور بين قادرين كاسبين او كاسب
ومؤثر لان مبنى كلامهم امتناع القدرة الكاسبة كما صرح به المصنف
وابو الحسين قايل بهذا المعنى **قوله** فلا يكون وقوع مراد الاقدار
تحكما فان قلت لا يجتمع حينئذ قدرتان مؤثرتان والكلام فيه قلت
ابو الحسين يقول بغلبة القدرة المؤثرة على الفعل ومعنى المقدورية
عنده ان القادر متمكن من ايجاده وتركه حتى لو تعلق ارادته بايجاده
ولم يوجد ممانعة الاقدر لاثر قدرته فيه بالفعل فعلى هذا يوجد فى الصورة
المذكورة مقدور بين قادرين وان لم يوجد موجود بين موجودين بالفعل
قوله ومنعه المعتزلة الظاهر ان المانع بعضهم وهم الجبائية القائلون
بان الله تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد تعالى عن ذلك علوا كبيرا فنعما
ذكره فى ابكار الافكار من اجماع المعتزلة على ذلك سوى ابى الحسين تامل
قوله بل يكون كل واحد من الاثنين الى اخره هذا بناء على ما سيحقق من
ان الاجتماع بين الشيئين اثنان واما على ما ذهب اليه بعض عظماء
الصناعة الكلامية من ان الاجتماع الواحد قائم بهما فالمتماثلان باختيارهما
يرد نقضا ويمكن ان يجاب بان الكاسبة ههنا هو المجموع لا كل واحد فليس من
محل النزاع والمراد بقوله ولا يتصور اثنان هما محل الفعل واحد ان يكون كل

منها

منها بالاستقلال محلا للفعل معين ففى العبارة ادنى مسامحة فتامل **قوله** وكذا
نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار واعترض عليه الامام
بان الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه ممنوع لامتناع العدم حال الوجود
وايضا حصول الحركة حال ما خلقها الله تعالى ضرورى وقبله محال فاين
الاختيار واجيب بان الضرورى هو التفرقة بمعنى التمكن من الفعل والترك
بالنظر الى نفس حركة الاختيار مع قطع النظر عن الامور الخارجية بخلاف
حركة المرتعش وحاصله ان الوجوب والامتناع بحسب ذاته الفعل مع وصف
الوجود او العدم او بحسب ان الله تعالى خلقه او لم يخلقه لا ينافى نسبته الى الطرفين
بالنظر الى نفس القدرة **قوله** وقال الهمدانى من المعتزلة هو تاتى الفعل الخ
اعترض عليه بانه ان اراد بالتاتى الوجود والامتناع ينتقض ببرودة
الما ونحوها وان اراد السهولة ينتقض بالاختيار ارادة العشرة وان اراد
وجود الفعل ان شا يتوقف على المشية والاختيار وانه فرع القدرة واجيب
بان المراد هو المعنى الاخير ولا فرعية بحسب العلم **قوله** قلنا الممنوع من الفعل
الى اخره اجيب بان مراده تاتى الفعل من البعض وهو بحاله فى ذاته وصفاته
فيندفع الممنوع بلا نقض بالعاجز لان تاتى الفعل من العاجز عند تغيره
من صفة الى صفة واما الممنوع فالتغير عند قدرته فى امر من خارج
وتفسير الشارح يشير الى دفعه فتامل **قوله** فمن اين لك وجود المصحح الخ
قبل الفرق بين العاجز راسا وبين الممنوع من الفعل من اظهر الوجدانيات لا يتوقف
العقل فى الجزم به فانكاره مما يقضى منه العجب **قوله** باضداده مع
النوم والعجز فان قلت فى النوم اختلال الاعضا وقوتها فلا سلامة هناك
للالات قلت الاختلال كما سبق صريحا فى المقصد الحادى عشر من مقاصد العلم
بحسب محلية الادراك الذى اثبت فيما مر غير الاختلال بحسب محلية القدرة
المنتفى ههنا فان الاختلال بحسب محليتها سوء المزاج ومما يفضى اليه المفقودان فى
نفس النوم **قوله** اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل الى اخره فيه بحث اما اولا
فلانه يستلزم ان لا يكون الامكان لازما لماهية الممكن الا ان يقال بتقدم الامكان
لا يستلزم امكان التقدم المنفى ههنا على قياس ما قيل من ان ازلية الامكان
لا تستلزم امكان الازلية وقد عرفت ضعفه واما ثانيا فلا نتفا صحة
القدرة القديمة واما ثالثا فلانه لا يلزم من تقدم القدرة على الفعل تقدم
تعلقها كما ذهب الى مثله من قال بتقدم قدرة الله تعالى ذاتا وحدوث تعلقها
الموجب للمراد وان بنى الكلام على اعتراف الخصم بتقدم التعلق ايضا كان
الدليل الزاميا لا برهانيا ويمكن ان يجاب بان الكلام مبنى على عدم بقاء
قدرة العبد عندنا فلا يجوز تاخر تعلقها عنها واما رابعا فلجواز تعلقها
فى الحال بوجود المقدور فى الاستقبال ولا حاجة فى هذا الى توسيط الايقاع
ولا الى امكان الفعل فى الحال اللهم الا ان يقال تعلق القدرة بالمستقبل حين
التعلق ممتنع سواء كان ممكنا ما لا امر لا **قوله** فهى اى فالحالة الى اخره اما لم

يرجع ضميرهما الى القدرة بان يكون حال الفعل نصبا على الظرفية مع انهما المذكور
صريحا فيما سبق لان كون القدرة مع الفعل على فرض قبليتها وان كان خلفا
محالا الا انه لا معنى لجعله دليلا على امتناع الفعل قبل نفسه سيما عند ظهور
الدليل الذي قرره الشارح كما لا يخفى **قوله** فان قيل الى اخره حاصله ان القدرة
في الحال متعلقة بالايقاع المتقدم على الوقوع زمانا فيكفي امكان الايقاع
في الحال ولا يستدعي هذا امكان الوقوع فيها فتامل **قوله** وان كان غيره
عاد الكلام فيه وايضا لو سلم الغيرية فهو بحيث يمتنع الانفكاك بينهما كما سبق
في مقدمة ابطال التسلسل فالايقاع يجامع الوقوع البتة فيلزم امكان حال
الايقاع **قوله** لانا نقول اتصاف الموقع الى اخره فان قلت هذا تسلسل
في الامور الاعتبارية وذا ليس بممتنع قلت اجيب بعد تسليم جوازه في
الجملة في الاعتباريات التي لم تنشا من الفرض المحض اللازم ههنا وقوع امور
اعتبارية غير متناهية في زمان تعلق القدرة بالفعل ووجوده وهو زمان
متناه ووقوع الامور الغير المتناهية في زمان متناه محال ايضا نعم يمكن
ان يقال انما يلزم التسلسل لو لم ينته الى مرجح قديم فليتامل **قوله** فانه قد
يراد به الى اخره ولك ان تقرره هكذا ان اردت بقولك حصول الفعل قبل
الفعل محال استحالة حصوله في الزمان المتقدم قبل حصوله في الزمان المتاخر
فلا نسلمها وان اردت استحالة حصوله مطلقا اي من غير تقييد بالزمان
المتاخر فمسلم لكن هذا المحال يلزم من مجرد حصول الفعل في الزمان المتقدم بل
من حصوله فيه مقارنا لعدمه **قوله** كثير من المعتزلة الظاهر ان يكون
كل من اثبت الارادة المقارنة للمراد موافقا للشيخ في ذلك **قوله** لامتناع
تعلقهما به حال وجوده فالتعلق السابق عندهم معد للوجود اللاحق وكذا
القدرة ان قيل بوجوب انتفائها عند وجود المقدور فلا يلزم انتفاء العلة
التامة لانتفاء جزئها مع وجود المعلول هذا على راي من اثبت القدرة المؤثرة
واما عندنا فالامر اظهر **قوله** او نعرف الى اخره هذا تفسير تسليم لبطلان
التالي على التنزل ومنع للملازمة كما ان الاول منع لبطلانه والغرض الزام
المستدل به فلا يقدح فيه بطلان المسلم بناء على تخلف المعلول عن الباقي
مع انتفاء جزء من علته وهو تعلق القدرة به حال البقاء على ان البطلان ممنوع
اما عند من يقول علة الاحتياج هو الحدوث كما هو راي اكثر المتكلمين فظاهر
واما عند غيرهم فلاحتمال ان يقولوا ان التعلق بالحدوث معد للبقاء **قوله**
وانتقض دليلهم اولا الى اخره اجيب عن النقضين الاولين بان ما يلتزمون
مقارنته حال الحدوث للموجودات العلم والفعل ولا يلزم منه القول بمقارنة التاثير
له بل التاثير عندهم قبل حال الحدوث فلا يلزمهم القول بمقارنته حال البقاء
كما لزم القائلين بان تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه وعن الثالث
بانهم يلتزمون مقارنة الارادة للمراد حال البقاء ايضا ويمكن ان يدفع الاول
بان تمام النقض لا يتوقف على توهم بان العلم او العالمية مؤثر حال الحدوث

دون

دون البقاء بل يكفي فيه انهم يوجبون مقارنة احدهما لحدوث الفعل دون بقائه
فيقول الناقض بناء تاثير العلم بمعناه بالعلم المؤثر ويرد الثاني ان المراد بحال الحدوث
ههنا حال حدوث الفعل المؤثر والفعل قبل حدوثه معدوم فلا يعقل تاثيره
في شيء فليس تاثيره عندهم الا بعد حدوثه والثالث ان وجوب المقارنة
للمراد حال البقاء لا يقولون به وجوازها لا يقدح في النقض اذ يكفي فيه انهم
يجوزون عدم المقارنة حال البقاء ولا يجوزونه حال الحدوث وقد يجاب عن
النقض بان يجوز ان يكون مرادهم في الصور الثلاث بحال الحدوث الحال
الذي يكون الشيء فيه لا موجودا ولا معدوما بناء على القول بالحال فيحصل الفرق
بينه وبين حال البقاء وفيه انهم لا يثبتون للموجودات حالة الواسطة **قوله**
الوجه الثالث الى اخره فان قيل المعتزلة لا يقولون بالقدرة القديمة فكيف
يستقيم لو بهذا الوجه قلت انما يتنازعون في كونها صفة زائدة على الذات
ولو سلم فيكون الزاميا **قوله** اجيب بان الفعل في الازل غير ممكن فلا يتعلق
به هذا انما على المشهور والا فقد سبق من الشارح ان ازلية الامكان يستلزم
امكان الازلية فلا محذور على انك قد عرفت ما في تحقيق الشارح ثمة ان قلت
امتناع الفعل ازلا على تقدير تسليمه لا ينافي ازلية التعلق بالوجود فيما لا يزال
قلت بل ينافي لان التعلق عندهم انما يكون بالممكن حين التعلق **قوله**
غير كاف في وجود المقدور ان قلت التعلق الذي اثبته الخصم هو التعلق
الكافي فيه فالقول بالتعلق الغير الكافي ليس التزاما لمذهبه قلت القول بالتعلق
في الجملة فهذا الاعتبار كان القول به التزاما لمذهبه في الجملة على ان القول
بتقدم التعلق في الجملة قول بامكان الفعل حينئذ وكان المبنى لنفي مذهب
الخصم نفي هذا الامكان فبعد الاعتراف به لا يبقى وجه وجيه **قوله** وايضا
ان امتنع الى اخره لو بني الجواب على ان الفعل لا يمكن قبله كما قالوا في الاستدلال
على معية قدرة العبد لفعله لسقط هذا السؤال كما لا يخفى **قوله** الرابع الى اخره
قيل المناسب لاصل الاشاعرة ان يجاب بان التكليف بالافعال يتضمن للتكليف
بتحصيل القدرة عليه فلا يلزم تكليف العاجز وهو مدفوع بانهم ينقلون الكلام
حينئذ الى التكليف بتحصيل القدرة فيلزم التكليف بامور غير متناهية وغير
مقدورة كما لا يخفى وهو عين الاستحالة نعم يمكن ان يجاب بان وقوع التكليف
متفرع على ما قد يسميه بعضهم قدرة وهي سلامة الاسباب والالات والقوة
العضلية كما سياتي لا على الاستطاعة التي مع الفعل **قوله** يلزم ان لا يتصور
عصيان الى اخره اي بالنسبة الى الاوامر وكذا قوله فلا تكليف اي بالاوامر
فالحاصل ان التكليف بالاوامر مما لا نزاع لاحد في وقوعه ومما ذكر يستلزم
عدمه فلا يتوهم ان يقال التكليف بالنسبة الى النواهي واما في الاوامر فالستر
الى النهي اللازم بالنسبة الى الضد فتامل **قوله** مما ليس مقدورا له الظاهر
انه يتعلق بالاعراض وفائدته ان المعتزلة قائلون بقدرة العبد على خلق بعض
الاعراض وموافقا لهم الاختيارية فقيد الاعراض بما ليس مقدورا لئلا يحتاج

الى حمل الوجه الرابع الزاميا ولا الى خلط ما ليس له دخل فى المقصود فتدبر
قوله قلنا يجوز تكليف المحال فيلزم جواز التكليف بالخلو المذكور واما لم
يقل فيلتزم كون الكافر مكلفا بالايمان مع كونه غير مقدور له لان القائلين
بجواز تكليف المحال لا يقولون بوقوعه فضلا عن عمومه ولذا صرف الجواب
الاول الى منع بطلان الشرطية المذكورة بقوله ولو جوز فليجز تكليفه بخلق
الجواهر والاعراض فليتامل **قوله** لكن تركه بالتلبس الى اخره فيل حمل ترك
الايمان مقدورا وعدم خلق الجواهر غير مقدور مع ان حاصل الفعل غير مقدور
فى كل منهما تحكم ولو قيل بمقدورية ترك الايمان بناء على ان كون الايمان مقدورا
فى الجملة لكونه صادرا فى نوعه بخلاف عدم الخلق لم يبعد فان الاعراض
عن الشئ بمعنى تركه ليشعر بكونه بحيث يكون من شانه جنسه المقدورية
فتامل **قوله** الاول هل يخلو القادر الى اخ حاصله انه هل يجوز ان يوجد
القادر فى وقت ولا يوجد منه شئ من مقدوراته مع قطع النظر عن كون
قدرتها متعلقة بشئ منهما ام لا وقد يقال قاعدتهم تقتضى جزم الكل بجواز
الخلو بل وقوعه كما فى اول زمان القدرة المتقدمة على الفعل عندهم اللهم
الا ان يقال مرادهم جواز الخلو زمانا ممتدا كما فى الجملة وتقدم القدرة
على الفعل لا يستدعيه لجواز كون التقدم انا بان يعقبه الفعل فى الان
الثانى فان قلت بعض المعتزلة وافقونا فى ان القدرة مع الفعل
وهم الذين لا يجوزون الخلو ومراد الشارح بمذهبهم فى القدرة الحادثة
هو القول بتاخرها لا بتقدمها قلت لا يلائمه السياق لان الفروع فروع
التقدم ولهذا ذكرت فى هذا المقصد كما لا يخفى **قوله** وعند الاشاعرة
ان القدرة الحادثة الى اخره فان قلت قول الاشاعرة بكون حركة اليد
مكسوبة لذاتها بخلاف حركة الحجر مع ان كلا منهما اثر للتحريك القائم به تحكم
والا فما الفرق قلت مقدورية الخارج مبنية على جواز سبق التعلق
لان الخارج قد يوجد بعد موت القادر وقد نفوه بالدليل من قبل فظهر
الفرق **قوله** اى يستحيل ان يوجد الى اخره اشارة الى ان المراد بالبقاء مطلق
الوجود **قوله** فلا يتعلق به فى الحالة الثالثة الظرف اعنى فى الحالة متعلق
بضمير به لكونه متضمنا معنى الوجود كما ان قوله عقيبها ظرف للفعل لا للتعلق
لفساد المعنى **قوله** والجبائى جعلها حقيقة فى الاستقبال فيه بحث لان
هذا انما يصير وجها للتعبير بصيغة المضارع فى الحالة الاولى لا للتعبير
بصيغة الماضى فى الحالة الثانية التى هى حالة وجود الفعل والاقرب فى
توجيه كلام الجبائى هو ان تعلق القدرة عنده عين الفعل والايجاد المتقدم
على وجود الفعل فالتعلق الحالى ايجاد حالى عبر عنه بصيغة المضارع
بمعنى الحال وهو عند وجود الفعل ايجاد ماض واما ابنه وابن المعتمر فقد
جعلا التعلق غير التاثير والايجاد فتفصلا **قوله** يضاد القدرة دون
المقدور اى دون ذات المقدور وان كان يضاده من حيث انه مقدور

واما

واما قالوا العجز لا يضاد ذات المقدور لان المحرك يده بالاختيار اذا عرض
له حال حركتها ارتعاش فذات المقدور اعنى الحركة باقية بالاضطرار **قوله**
لا فرق بينهما الى اخره اى لا فرق لوجود القدرة فى احدهما دون الاخر وان وجد
الفرق بالنسبة الى وجود صفة وجودية فى احدهما وهى العجز دون الاخر
فالحصر اضافى وبهذا ظهر امكان الجواب عن الاول بوجود الفرق بهذا الاعتبار
ايضا وحاصل الفرق الذى ذكره المص ان زوال الضد معتاد دون الزمان بنا
على ذلك حصول الفعل من احدهما معتادا دون الاخر **قوله** والالزم
اجتماعهما لوجوب مقارنتها الى اخره لزوم اجتماعهما بناء على ما سبق من ان
القدرة الحادثة لا تتعلق عند الاشاعرة بما فى غير محلها ثم ان هذا الدليل
بعينه يدل على عدم تعلق القدرة بالمثلين ايضا وذلك ظاهر **قوله** ولا على
سبيل البدل الى اخ سواء كان معنى البدلية ان كلا من الضدين منفردا عن
الاخر يجوز تعلق القدرة الواحدة به ابتداء او كان معناها جواز تعلقها
به بعد تعلقها بالاخر فان قوله ولا شك الى اخره يدل على نفيهما جميعا
واما تجويز كثير من اصحابنا للتعلق على البدلية مع قولهم بان القدرة مع الفعل
فهو بالمعنى الاول لا الثانى والا لزم القول ببقاء القدرة وكونها قبل الفعل
قوله وقالت المعتزلة الى اخره يرد عليهم ان السهو مضاد للعلم ويلزم
من كون القدرة الواحدة متعلقة بالضدين معا ان يكون القدرة المتعلقة
بالعلم متعلقة بالسهو وهذا خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه من ان سهوه
ليس بمقدور كما يجد من نفسه عدم القدرة على الالوان والطعوم فان اجابوا
بان السهو عدم ملكة للعلم لا ضد له قلنا بعد التنزل عن لزوم كون الشك
سهوا انكم اتفقتم على ان العلم وجميع الاعراض لا تنتفى الا بطريان ضد عليها
بالمعنى المتعارف فيلزمكم ان لا ينتفى العلم بطريان السهو وللمعتزلة فى التفصى
عن هذا الالزام اختلافات مذكورة فى ابكار الافكار ولا يناسب ذكرها
فى هذا المختصر **قوله** من جنس واحد من المقدورات على تفاوت الازمنة
اى الموجودة على التعاقب والمراد بالجنس النوع فان الجنس لغة يطلق على
النوع كما اشار اليه الشارح فى ثالث مباحث الحرارة فان قلت
المتماثلات لا تكون الا من جنس واحد اذ التماثل كما سبق هو الاتحاد فى النوع
فما فائدة قول الشارح من جنس واحد قلت فائدته هى الاشارة الى ان
تماثل المتماثلات التى جوز المعتزلة تعلق القدرة بها بالنسبة الى كل واحد من
الجميع لا بالنسبة من واحد الى اخر ومن ثالث بالنسبة الى رابع فليس مرادهم
جواز تعلق القدرة الواحدة بهذه الحركة وتلك الحركة وهذا السكون
وذلك السكون ايضا مع وجود التماثل بين الحركتين والسكونين **قوله**
وهى القوة العضلية قال فى بحث الحروف المصوتة من شرح الملخص العصبة
جسم منبته الدماغ او النخاع وهو ابيض لين فى الانعطاف صلب فى الانفصال
خلق ليتم به للاعضاء الحس والحركة والرباط جسم شبيه بالعصب واذا عرفت

العصب والرباط فاعلم ان العضلة جرم مولف من العصب والرباط ومن لحمها
ومن اللحم الحاشي في خللها والغشا لها ومهما اذا تقلصت جذبت الوتر وهو
الملتئم من الرباط والعصب النافذ منها الى جانب العضو فيتشنج فيجذب
العضو واذا انبسطت استرخى الوتر فيتباعد العضو **قوله** وتوجيهه
ان القدرة الحادثة ليست موثرة عند الشيخ فان قلت لعل الامام اراد
لشرائط تاثير الموثر الذي هو الله تعالى فان لتاثيره شرائط عادية اذا قارنت
القدرة الحادثة واجتمعت بها حصل التاثير ووجد الاثر قلت عبارة
الامام في المباحث المشرقية وفي سائر كتبه صريح في اعتبار تاثير قدرة
العبد بالفعل حيث قال فيها وان اراد القوة التي انضم اليها مرجح حتى صار
موثرة في احد الضدين وقال في الملخص في تحقيق كون القدرة مع الفعل او
بعده والتحقيق ان اردت بالقدرة القدرة المائرة حال استجماعها جميع الامور
المعتبرة في الموثرية استحال تاخر الفعل عنها اللهم الا ان يكون اطلاق التاثير
مجازا باعتبار جري العادة بتحقق الفعل معها عادة لا تتعلق بالضدين
وبدونها تتعلق بهما **قوله** لنا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع
لا يقال تلك التفرقة تحتمل ان تعود الى العادة بخلق القدرة مع الفعل
في الممنوع دون الزمن كما مر في المقصد السادس صرحوا بان استدلالهم على كون
الممنوع قادرا بدعوى الضرورة في الفرق بين الزمن والمعتد لانا نقول
التفرقة المذكورة توجد مع قطع النظر عن العادات وفرض الخلق دفعة
ان قلت فح لا يتم الجواب المذكور في ذلك المقصد لتحقق الفرق بوجود الصفة
الوجودية اعني العجز في الزمن دون المعتد قلت حصر الفرق هناك في جريان
العادة انما هي كما نبهناك عليه هناك ثم لو استدلوا بالتفرقة مع قطع النظر
عن العادات تعين في الجواب بان تلك التفرقة بالنسبة الى وجود العجز
في الزمن دون المعتد وقد اشرنا اليه ايضا **قوله** وما يقال الى اخره
اي في الدليل على كون العجز صفة وجودية **قوله** ولعل الاشاعرة انما لم يحملوا
كلامهم على ان المراد من العجز افة تعرض للاعضاء مع انه تلزم وجوديته
على هذا ايضا لان القدرة عندهم وجودي فلو حمل العجز عندهم على ما ذكر
لكان ينبغي ان يكون القدرة عدمية عبارة عن سلامة الاعضاء كما اشار
اليه **قوله** فالزمن عاجز عن القعود قيل معنى عجزه عنه انه لا يمكنه
ازالته عن نفسه وقد سبق فيه بان غايته حينئذ هو امتناع الانفكاك
عنه وقد مر انه لا ينافي القدرة كيف ولو نافاه لزم كون المعتد عاجزا اللهم
الا ان يلتجأ الى دعوى الضرورة وفيه ما فيه **قوله** فمتعلقهما واحد فيه
بحث لجواز ان يتعلقا بالواحد الذي هو القيام غايته ان تعلق القدرة تقتضي
وجوده بخلاف تعلق العجز وهذا كما ان متعلق الارادة والكراهة واحد
وتعلق الارادة تقتضي الوجود بخلاف تعلق الكراهة **قوله** اذ لو اختلف
متعلقهما لم يتضادا فان قلت يجوز ان تقتضي التعلقات الوجودية بتعلق

الضدان بالضدين قلت كلامه ههنا في الارادة والكراهة وتعلق الكراهة
لا تقتضي الوجود **قوله** هو الاجماع على عجز الزمن من القيام قيل ولنا منع
القول الاول لان يقول عجز الزمن عن القيام المعتد مجاز لا حقيقة لما بيناه
قوله فقيل هي مقدورة له وان كان الله بها فيه بحث لان القادر هو الذي
يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا بالعلم كيف والاستدلال
بالقدرة على العلم هو المسلك القويم عند محققي المتكلمين كما سيجي في الالهيات
وما جوزه فيها من صدور قليل متقن عن قادر غير عالم فبعيد لان الشاك
المذكور يعم الكثير والقليل وقد يقال في الجواب لعلهم يقولون بقيام الشعور
بجز وقيام النوم بجز اخر كما يقوله الاستاد وفيه نظر لان المزعوم ان القدرة
قائمة بما يقوم به النوم كما تشهد به السياق والمدعى ان الذي يقوم به القدرة
لا بد ان يقوم به العلم بمقدوره الصادر عنه فليتامل **قوله** وقال الاستاذ
ابو اسحاق هي غير مقدورة له اي الافعال الاختيارية غير مقدورة له فلا ينافي
ما اختاره بعيد هذا من عدم الفرق بين ادراك النائم وادراك اليقظان فيكون
ادراك النائم ايضا مقدورا كادراك اليقظان والاظهر في دفع المنافات
ان مراده من عدم الفرق بينهما عدمه في الادراكية لا عدمه من جميع الوجوه
حتى يشمل المقدورية وعدمها **قوله** لم يبعد عنه التشكيك في تسويتهما
في حق اليقظان اراد التسوية في الضرورية وعدم المقدورية كما انه المراد
بالتسوية بينهما في النائم ثم الاظهر ان متعلق التشكيك المدعى بعده عن العقول
هو الفرق بينهما الثابت بلا شبهة لا نفس التسوية لان المتبادر حينئذ ان
التسوية ثابتة في نفس الامر فالتشكيك فيها بعيد عن العقول وليس المراد
هذا فكان مراده التشكيك الثابت في تسويتهما فان التسوية متضمنة له
للتشكيك في الفرق ويمكن ان يحمل على ظاهره ويكون بعده عن المعقول بناء على
ان ايقاع الشك في التسوية يتضمن تجويزها لان الشك تساوي الطرفين فليتفهم
قوله واما الرويا فخيال باطل عند المتكلمين الى اخره فيه بحث لانه ثبت
بالاحاديث الصحاح ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل الرويا الصالحة جزء
من ستة واربعين جزءا من النبوة وجعل لها قبل الوحي ستة اشهر فكيف
يكون خيالا باطلا اللهم الا ان يقال الباطل مطلقا عند المعتزلة هو كون
ما يتخيله النائم ادراكا بالبصر رؤية وما يتخيله ادراكا بالسمع سمعا
وهكذا واما كون العلم الحاصل في النوم خيالا باطلا وكون النوم مضادا
للعلم فانما هو بالنسبة الى عامة الخلق واما عندنا لاصحابه فالظاهر
ان الكل بالنسبة الى عامة الخلق ويويده تعليلهم ذلك بعدم جري العادة
بخلق الادراك في الشخص وهو نائم لدلالته على جواز ذلك بطريق
خرق العادة كسائر المعجزات والكرامات **قوله** ولان النوم ضد الادراك
الى اخره فيه شائبة مصادرة على المطلوب لان الظاهر ان الاعتراض
على مضادة النوم للادراكات بتحققها في النائم فالجواب عنه بانه

لا ادراك فيه لان النوم يضاده مضادة **قوله** لم يمتنع لانتقاشه الى اخره
فان قلت قد مر انه لا تمانع فى الصور الذهنية وانما هو فى الصور الخارجية
فكما جاز ان ينتقش النفس بالصور الكثيرة والمتضادة المتخالفة فى المقدار
الواردة عليها من الخارج فليجز انتقاش الحس المشترك بالصور الخارجية
وبما يرد عليه من القوة المتخيلة قلت هذا قياس الحس المشترك على النفس
الناطقة والصور الحسية المرتسمة فيه على الصور العقلية والفرق ظاهر
فالقياس باطل **قوله** واذا انتفى هذا والشاغلان او احدهما سياق كلامه
يدل على ان كلا من هذين الامرين صادق مستقل كما هو الظاهر فقوله
او احدهما محل تامل **قوله** اذا نام انقطع عن الحس الى اخره الاظهر ان يضم
اليه وقد لا يتسلط العقل والوهم عليهما بالضبط حينئذ فيرتفع المانع
بالكلية **قوله** يلبسه ويكسوه الخيال الى اخره ولما كان اكثر امر الحس المشترك
اذ يرتسم الصور فيه من الخارج حكم الوهم عليها بذلك ويحتمل ان يكون الجزئيات
المرتسمة فى الحس المشترك حالة النوم منعكسة اليه من النفوس الفلكية **قوله**
وقد يتصرف فيه تصرفا كثيرا ولهذا السبب لا اعتماد على رؤيا الكذابين والشعرا
لتعود متخيلتهما بالاختلاق لان الكاذبة لباطلة **قوله** والصفراوى يرى
الى اخره طبيعة الصفراوى حارة يابسة وطبيعة السوداوى باردة يابسة
فظهر وجه المناسبة **قوله** ومما توجبه مرض او غلبة خلط ان قلت
كلامه السابق يدل على ان ثوران الخلط الذى هو عين غلبته يوجبه مرض
فما يوجبه غلبة خلط هو بعينه ما يوجبه مرض فلفظ او ههنا ليس فى محله
قلت فليكن بمعنى الواو وللتخيير فى التعبير ومثله كثير فى المفتاح او يراد
بما يوجبه مرض ما يوجبه بواسطة اثارة بخار لا خلط من الاخلاط
الاربعة التى هى السودا والصفرا والدم والبلغم بقرينة المقابلة **قوله**
اضغاث احلام الاحلام جمع حلم بالضم وهو ما يراه النائم واضغاثها تخاليطها
جمع ضغث واصله ما جمع من اخلاط النبات وحزم فاستعير للرؤيا الكاذبة
وانما جمعوا للمبالغة فى وصف الحلم بالبطلان كقولهم فلان يركب الخيل او
لتضمنه اشيا مختلفة **قوله** وقيل هو لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة هذا
بنا على ان العجز صفة وجودية او عدم ملكة **قوله** بنا نقض ذلك فان قلت
حمل المائة الاخرى مقدور بشرط عدم انضمامها الى المائة الاولى وهذا
القدر يكفى فى اطراد ذلك الاصل قلت كلامهم فى المائة الاخرى ولو منضمة
الى الاولى لا فى مجموع المائتين واعتبار انضمامها اليها لا يخرجها عن كون
حملها من جنس مقدورات العبد **قوله** قلنا فى الرد عليهم الى اخره وايضا
ينتقض ذلك الذى ذكر بالقدرة على حمل اجزا المائة فان القادر على حمل
المائة قادر على حمل عشرة وعشرة اخرى ضرورة فلو تم ما ذكر لدل على انتفاء
تعلق القدرة بكل من العشرتين مثلا تامل **قوله** فان قالوا المحل وان
كان مختلفا الى اخره لا يخفى ان اصلهم اذا كان وجوب تعلق القدرة بمقدور

من جنس

من جنس واحد فى محلين مختلفين لم ينفع هذا القول الا ان يبنى على ات
مذهبهم وجوب تعلق القدرة بالمقدور وان من جنس واحد فى محال متعددة
لا مطلقا بل اذا وجد ما يوازى اعتمادا انه متعلق المقدور وتمام له اعتماد
وح لم يستقم قوله فى الجواب وان قلتم انه الى اخره لان مجرد كون المقدورين
من جنس واحد فى محلين مختلفين لا يكفى فى وجوب التعلق على هذا التوجيه
والظاهر ان ما ذكره ههنا تشبث بالفرع الثالث فان المائتين المتلاصقين
بمحال مجتمعة لا يكفى فى حملهما قدرة واحدة لكن يتوجه عليه بعد تسليم
ابتنائه على التوليد نقل الكلام الى حمل اجزا المائة المجتمعة والاظهر فى
التقرير ههنا ما ذكره الابهرى حيث قال ولو انفصلوا عن هذا قائلين بان
الحركة القائمة بالمائتين المتصلتين محلهما واحد لما امكنهم الانفصال
فى المائتين المنفصلتين تامل **قوله** فمنهم من قال الى اخره الحق ان يقال ان
الحمل واقع بمجموع القدرتين من حيث هو مجموع وكل من الشخصين لا يستقل
بالحمل على الوجه الذى وقع باجتماعهما غاية ما فى الامر ان كلا منهما يستقل
بحمله فى الجملة كما يجى مثله فى مباحث التوحيد من الالهيات لكن لم يقل به المعتزلة
فلذا ورد عليهم الرد **قوله** الجهات مختلفة بتناقض الجهات المختلفة
بالذكر لان صدور الحركات الى جهات مختلفة من القدرة الواحدة ابعد من
صدورها الى جهة واحدة لاتحاد اثر واحد فنبه على تجويزهم ذلك بالطريق
الاولى وقيل بل لانهم لا يجوزون توليد القدرة الواحدة حركات المحال
المتفرقة الى جهة واحدة **قوله** وهو من قبيل تحكماتهم الباردة وفيه ايضا
مناقضة اصلهم من وجوب تعلق القدرة الواحدة الحادثة بجميع اجناس
مقدورات المخلوق **قوله** لم يجدوا الى الفرق سبيلا فان قلت لهم ان يقولوا
توليد القدرة ابتدا او بواسطة او اكثر فى صورة الاجتماع التحريك
للجز الذى يمسه اليد بلا واسطة ولما بعده بواسطة او اكثر قلت يمكن
ان يمس اليد جميع الاجزا فى صورة الاجتماع كما اذا فرضنا سطحا جوهريا
مركبا من الجواهر الفردة ويوضع على الكف ويرفع وان لا يمس فى صورة
التفرق الا بعض الاجزا وهو ظاهر فلا يجدى الفرق المذكور فى جميع
المواضع **قوله** ومما نقلناه يتبين ان الكلام الجبائى الى اخره سياق الكلام
يدل على ان الجبائى يقول بوجود القدرة على تحريك الاجزا المجتمعة وتخلف
التحريك عنها لمانع الاجتماع وغيره لا يقولون بوجود القدرة فبملاحظة
هذا التفصيل يصح جعل كلام الجبائى فرعا رابعا الا ان الشارح نظر
الى ان الفرع الثالث المذكور فى المتن توليد القدرة الواحدة فى محال متفرقة
حركات متعددة الى جهات وعدم توليدها فى محال مجتمعة فاندرج
فيه مذهب الجبائى غاية ما فى الباب انهم بعد ما اتفقوا على عدم التوليد
ههنا فالجبائى على تحقق القدرة على التحريك وتخلفه لمانع والباقون على
انتفا القدرة عليه يشعر بما ذكرنا قول الشارح من تتمة الفرع الثالث

قوله لان المزاج كيفية متوسطة الى اخره كون المزاج عبارة عن الكيفية المتوسطة
انما هو مذهب الجبائي واما عند الحكماء فكيفية اخرى حادثة عند الانكسار التام
قوله قلت القدرة نفس المزاج قد يقال يجوز ان يكون المتبوع واحدا باعتبار
مختلفة توابع متنوعة فتغاير التوابع لا يستلزم تعدد المتبوع وهذا انما يرد
اذا جعل دليل التعدد اختلاف الاثار واما اذا جعل كون احدهما ملموسا دون
الاخر وجعل اختلاف الاثار مؤيدا له فلا وقد يستدل على التعدد بان المزاج
يوجد في المعادن والنباتات ولا قدرة فيهما فقد ثبت تغايرهما وفيه
ان هذا لا يدل على مغايرة المزاج الحيواني للقدرة الموجودة في الحيوان
وهو المقصود **قوله** قد يمانع القدرة كما عند اللغوب فان قلت المانع هو الثقل
قلت بل المزاج بما يقلها باعتبار الثقل والكلال العارض له وقد يقال
المتمسك في تحقق القدرة فيمن اصابه الاعيا هو الوجدان فليتمسك به
المغايرة من اول الامر **قوله** اما المبدأ فهو القدرة اعني كون الحيوان الى
اخره قال رحمه الله القدرة بهذا المعنى مبدأ لجميع الافعال الاختيارية ولا
تختص مبدئيته بمعنى يمكن به صدور الافعال الشاقة قطعا وليس مراده
الاختصاص ايضا بل بيان مبدئيتها ثم قال والحاصل ان القوة هي القدرة
الكاملة ومبدأها اصل القدرة هذا وتفسير القدرة بالكون المذكور مسامحة
لانه اعتباري بخلافها فالمراد صفة بها الكون **قوله** فلا جرم صار الانفعال
دليلا على الشدة لا يخفى ان وجود اللازم من حيث هو لازم لا يدل على وجود
الملزوم الا ان تثبت المساواة بينهما ولم يصرح بها ههنا فالاقرب ان يقال
الضعيف يلزم الانفعال فعدم الانفعال يدل على الشدة والقوة **قوله**
اعني الصفة المؤثرة لو بدل الصفة بالامر ليظهر تناوله للصورة الجوهرية
المؤثرة لكان اولى **قوله** ولهذا لا يزعموا لامكان بين الامام العلامة
بين القوة والامكان المطلق والذي يطلق عليه القوة هو الامكان المقارن
للعدم فلا تقريب وسيشير اليه المص **قوله** بناء على ان المعنى الذي الى اخره
حاصل ما ذكره انه شبه الحصول والوجود بالفعل في كونه متعلقا للقوة
وان كان القوة في الموضعين بمعنيين **قوله** والمهندسون يجعلون
الى اخره قال في المباحث المشرقية ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض
الخطوط من شانه ان يكون ضلعا لمربع وبعضها ليس ممكنا له ذلك جعلوا
ذلك المربع قوة لذلك الخط كانه امر ممكن في ذلك الخط وخصوصا لما اعتقد
بعضهم ان حدوث المربع هو بحركة ذلك الضلع على مثل نفسه ثم قال فاذا عرفت
القوة عرفت القوي وعرفت ان غير القوي اما الضعيف واما العاجز واما
السهل الانفعال واما الضروري واما غير المؤثر واما ان لا يكون المقدار
الخطي ضلعا لمقدار سطحي مفروض فقد ظهر من كلامه بل كل معنى من معاني
القوة وانه يشتق من القوة القوي على جميع المعاني **قوله** خصوصا اذا
اعتقد ما ذهب اليه البعض الى اخره قال رحمه الله هذا الاعتقاد ضعيف

لان

لان السطح لا يحصل من الخط كما ان الخط لا يحصل من النقط وكما ان الجسم لا يحصل
من السطح بل هي اعراض لها ولا يتقدم العرض بالوجود على محله القائم
هو به نعم يتوهم حركة الخط على مثله بتخييل المربع واما ان حدوثها فكلا **قوله**
ولذلك قالوا وتر القائمة قوي على ضلعيها اي مربعه يساوي مربعيهما
اي ولان المهندسين يجعلون مربع الخط قوة له قالوا وتر القائمة قوي
على ضلعيها اي على مربعي ضلعيها وارادوا ان مربعه يساوي مربعيهما
والتقريب ان مجموع مربعيهما حينئذ يكون قوة للموتر فيندرج في قولهم مربع
الخط قوة له وهذا الكلام يستدعي نوع توضيح فنقول وتر القائمة هو الخط
الواصل بين ضلعيها والمربع قد يطلق على العدد الحاصل من ضرب عدد
في نفسه مثلا اذا ضرب عشرة في نفسها حصل مائة فالمائة مربع العشرة
والعشرة جذر المائة وقد يطلق على سطح يحيط به اربعة اضلاع متساوية
وهو المراد ههنا كما قالوا انه متساوي مربع الوتر لمربعي الضلعين يستقيم
على كلا المعنيين فلنصور على المعنى الاول لتتضح على المعنى الثاني ايضا
فنقول اذا فرضنا كلا من ضلعي القائمة عشرة اجزاء متساوية فمربع كل ضلع
مائة منها لانها الحاصلة من ضرب عشرة في نفسها ومربع الوتر يساوي مربع
مجموع الضلعين اعني المائتين فالوتر جذر المائتين وانه فوق اربعة عشر جزءا
واقل من خمسة عشر وذلك لان الحاصل من ضرب اربعة عشر في نفسها
مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة
وعشرون فلا بد ان يكون جذر المائتين فيما بينهما واذا تخيلت هذا
تخيلت المساواة على المعنى الثاني ايضا فليتأمل **قوله** مبدأ التغير في اخر
قال الشارح في حواشي التجريد القوة بحسب الاصطلاح تتناول القوة
الفعلية والانفعالية لانها اعني التي تسمى مبدأ نحو الفعل او الانفعال فلذلك
اخذوا في تعريفها التغير الشامل للفعل والانفعال وقالوا ايضا فان قلت
هل تطلق القوة المؤثرة على القوة الانفعالية قلت صرح بذلك بعضهم
وادعوا انهم ارادوا بالتاثير ههنا التغير مطلقا سواء كان تاثيرا او تاثرا ثم قال
بعد نقل قول الكاتبي القوة بمعنى الصفة المؤثرة وعرفها الشيخ بانها مبدأ
التغير في اخر من حيث هو اخر وهذا الكلام منه يؤيد اطلاق التاثير
على المعنى المتناول للتاثير والتأثر كما مر فقد ظهر لك من سياق كلامه
انه حمل التغير في تعريف الشيخ على المعنى الشامل للتاثير والتاثر وجعل
التعريف شاملا للقوة الفعلية والانفعالية وفيه بحث لان التغير بحسب
مفهومه وان كان اعم الا ان اعتبار كون ذلك التغير في اخر يدل على
تخصيص التعريف بالقوة الفعلية لان المتبادر هو المغايرة بين محل المبدأ
ومحل التغير ولو باعتبار كما لا يخفى اللهم الا ان يقال الاخرية معتبرة بالنسبة
الى الفاعل مطلقا فحاصل التعريف انها مبدأ التغير من شيء في اخر **قوله** والتحقيق
ان المعالج الى اخره قيل المعالجة هي الطب العملي فهو لا يختص بالنفس لانهما

لاتكون الا بآلات بدنية نعم يمكن ادعا اختصاص لطب العملي بالنفس وان كان
حصوله لها بمعاونة الالات البدنية فالمعالج بكسر اللام ليس في التحقيق الا
المجموع واما المعالج بالفتح فيحتمل ان يكون هو المجموع ايضا لان النفس لما
جاز تاثرها عما ارتسم في قواها بان تنتقش بكليات تلك الجزئيات المرتسمة
في القوى ويحصل لها بواسطة تلك الانتقاشات اعراض نفسانية كالغضب
ونحوه جاز ان تتاثر ايضا من الاحوال البدنية العارضة للقوى من الصحة
والمرض والجواب ان الات الفعل لا يستند اليها الفعل حقيقة وانما يسند
الى الفاعل **قوله** وانما كان هذا القيد موجبا الى اخره اشارة الى الجواب مما يقال
المعقول كون العدد في الاثبات موجبا لخصوص الحد وخروج ما كان داخلا
قبله فكيف انعكس الامر ههنا وحاصل الجواب ان المذكور ههنا ليس بقيد
لما قبله في التحقيق بل ازالة للقيد المتوهم منه وهو وجوب المغايرة الذاتية
لكن في دلالة قيد الحيثية على كفاية المغايرة الاعتبارية نوع مناقشة
تندفع بلزوم استدراكها اذا لم تحمل عليه فتامل **قوله** فالاولى النفس
الفلكية قال الشارح رحمه الله في حواشي التجريد انحصار القوة الشاعرة
التي تكون مبدا الفعل واحد في النفس الفلكية مما لا دليل عليه وكذا الحال
في سائر الانسان ولعلهم بنوا ذلك على ما وجدوه ولم يدعوا في ذلك حصرا
عقليا كما في انحصار العناصر **قوله** تجاوزا متعلق في المعنى بقوله سبب
للقدرة عليه لا يقال لعدم دلالة تاخيره عن ذلك القول وبين لا يصلح قول
الشارح فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر **قوله** التي يجب
مقارنتها لعدم المراد قد سبق ان الارادة يجب مقارنتها للمراد عند اهل التحقيق
فهذا الكلام لغيرهم ولعله الحكما **قوله** لان اللازم للقدرة على توجيهه
هو الامكان الذاتي فيه بحث اذ يحتمل ان يكون مراد الامام امكان الفعل
من القادر كما هو الظاهر وسيجي في مباحث التكوين من الالهيات
ان الصحة من شخص غير الامكان الذاتي الذي هو الصحة في نفسه
فان قلت حمل الامكان على ما ذكرته ليس بمحتمل لان مقصوده بيان
العلاقة لاطلاق القوة على الامكان والامكان الذي يطلق عليه القوة
ليس الامكان بالمعنى الذي ذكرته قلت هذا مشترك الورود على المعنيين
اذ ليس الامكان الذي يطلق عليه القوة هو الامكان الذاتي ايضا
بل الاستعدادي والجواب على تقدير تسليم تساوي الامكانين في عدم
اطلاق القوة عليهما ان الحصر في قوله هو الامكان الذاتي اضافي بقرينة
قوله لا المقابل للفعل فتامل **قوله** قد يكون الامر كذلك كما في مثال السواد
السواد الى اخره حاصل الفرق بين المثالين ان الاسود من غير تغيير
في ذاته يمكن ان يصير ابيض واما الهوا فانما يصير ماء اذا فسد صورته
النوعية الداخلة في قوامه فلا يمكن للهوا المركب من الهيولى والصورة
المخصوصة امكانا ذاتيا ان يصير ماء نعم لو اريد بالهوا هيولاه مثلا

لامكن

لامكن ذلك امكانا ذاتيا قلت فهذا المجموع لا يمكن امكانا استعداديا
بان يصير ماء فلا فرق قلت الاستعداد انما يعتبر بالقياس الى المادة
وان وصف به المجموع ظاهرا ولا كذلك الامكان الذاتي وهذا تكرار لما ذكره
اولا وفيه بحث لان التكرار انما يلزم على ما حمل نفسه كلام المصنف
عليه واما لو حمل قوله اولا والمراد ههنا جنسه ان المراد في هذا المحل بالقدرة
التي اطلق عليها القوة جنسها وحمل قوله ثانيا وقد يقال في الفرق ثانيا على
حمل القدرة في كلامه الثاني على تمامها اذ اطلاق القوة في الفرق على
جنس القدرة ليس الا قلت لا تكرار حينئذ ايضا لانا نحمل القدرة في
كلامه السابق على تمامها لا على جنسها وفي الثاني على جنسها فتامل **قوله**
من غير ان يتفكر في نفسه نعم قال رحمه الله المشهور في الكتب في لانها
هي الفعل الصادر وانما النعمة تحصل منها **قوله** بين الجريرة رجل جرير
بالضم بين الجريرة اي حب لئيم وهو العزيز ايضا وتمامه في **قوله** فان الخلق
لا يتصور منه ذلك وقد بينا فيما سبق لجواز تعلق الخلق بالقيام والقعود
مثلا مع انهما ضدان لا بد لنفيه من دليل **قوله** لمحبة الله لنا الى اخره ذكر
محبة الله تعالى في عداد الكيفيات النفسانية استطرادي لا لانها من التي
تختص بذوات الانفس من الاجسام العنصرية اذ قد سبق ان الاختصاص
المعتبر فيها اضافي بالقياس الى النبات بل لان الصفات القائمة به
تعالى ليس من قبيل الاعراض كما سلف **قوله** او منفعة او مشاكلة فان قلت
سيجي ان اللذة ادراك الملايم فظاهر ان تخيل اللذة موجود في جميع الصور
الثلاث فما معنى جعل قوله او منفعة او مشاكلة قسيما لقوله من لذة قلت
المراد باللذة ههنا معناه اللغوي قال في شرح المقاصد لا شك ان لفظ
اللذة والالم بحسب اللغة انما هو للحسي دون العقلي **قوله** وقد يقال دوام
استمراره مقدور الى اخره فان قلت يلزم على هذا حدوث ذلك الدوام
في ملاحظة حدوثه على تقدير ازليته اصل العدم حفظا ظاهرا قلت يمكن
ان يقال دوام استمرار عدم الفعل في هذا اليوم مثلا متجدد اذ لم يوجد
في الامس الدوام بالنسبة الى هذا اليوم لكن الكلام في انطباق كلام الشارح
على هذا وايضا يمكن ان يتصور مثله في نفس العدم ايضا **قوله** قالوا ولا
بد ان يكون كلا الضدين الى اخره فان قلت اذا اشترط ذلك فمن ترك
الصلاة يفعل ضدها فاما ان يقولوا بان الصلاة مقدورة حال كون
ضدها مقدورا او لا يقولوا بذلك فان كان الاول فهو خلاف اصلهم
في تعلق قدرة واحدة او قدرتين بضدين معا ضرورة ان المقدور
لا بد ان يكون مقارنا للقدرة عند تعلقها به وذلك يفضي الى اجتماع ضدين
وهو محال وان كان الثاني فالصلاة غير متروكة لفوات شرط الترك
وهو خلاف الشرع واصطلاح العقلا واهل اللسان قلت ليس مرادهم
كون الضدين في الترك مقدورين معا بل على سبيل البدل وذلك لانا في

قوله صح
اما انها قد
للقدرة نفسها
تطلق على نفس القدرة لم يكن
تكرارا اصلا فان قلت قوله
في الفرق صح

ماذكر **قوله** في تفسير ماعدا الترك وما عدا الرضا المفسر بترك الاعراض
قوله يدركهما من نفسه الاقرب ان من بمعنى في كما في قوله تعالى اروني
ماذا خلقوا من الارض شيا **قوله** وقيل اللذة ادراك الملايم قال الشيخ ابن سينا
فانه ذكر في الفصل الاخير من المقالة الثامنة من الهيات الشفا ان اللذة
ليست الا ادراك الملايم من حيث هو ملايم وذكر ايضا في فصل المعاد من
المقالة التاسعة ان القوى يشترك في ان شعورها بموافقها وملايمها
هو الخير واللذة الخاصة وذكر في الادوية القلبية ان اللذة ادراك
لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة الا انه قال في هذا الفصل من هذا
الكتاب سبب اللذة عند ابتدا الخروج الى الحالة الطبيعية عرض لن كان تنح
اللذة مع الخروج عنها فظن ان ذلك سببها وليس كذلك بل السبب هو ادراك
حصول الكمال لا غير فهذا هو سبب اللذة لان الشي لا يكون سببا لنفسه
فبين كلاميه تدافع على ان في التعريف المذكور نظر لان اللذة ليست
مجرد ادراك الملايم بل ادراك ونيل لما هو كمال وخير عند المدرك كما صرح به
نفسه في الاشارات لا يقال المراد من الادراك معناه اللغوي اعني اللحوق
والوصول لا الادراك الباطني لانا نقول قد صرحوا بان اللذة والالم من قبيل
الادراك الباطني فلا يستقيم حمل الادراك المذكور في التعريف بمعناه اللغوي
ويمكن ان يقال المراد بالملايم هو الكمال كما صرح به والحصول بالفعل معتبر
في الكمال لكن يبقى الكلام في الاحتياج الى قيد النيل في التعريف الثاني هذا
فان قلت التعريف الثاني يدل على ان اللذة والالم ليسا من قبيل الادراك
لان النيل المذكور في تعريفه بمعنى الاصابة والوصول كما اشار اليه الشارح
في حواشي التجريد فاللذة لا يصح تعريفها بكل من الادراك والنيل لان صدق
احدهما يستلزم عدم صدق الاخر فيتعين ان المعرف مجموعهما ومجموع الادراك
والنيل لان يصدق احدهما لا يكون من قبيل الادراك لان المركب من الشي وغيره
لا يكون ذلك الشي بل لا يكون اللذة ح ماهية واحدة وحدة حقيقية قلت
الواو في التعريف بمعنى مع والمعنى اللذة ادراك مجامع للنيل فالمعرف هو
المجامعة قال الشارح في حواشي التجريد فان قلت يلتذ الانسان
بتخيل جماع حسنا وبتخيل شرب مشروب مرغوب فيه فهنا التذاذ ولا نيل
قلنا هناك تخيل اللذة بتخيل النيل ولعل مراده انه لا لذة ههنا بالنسبة
الى القوة الشهوانية الملتذة بجماع الحسن وشرب مشروب مرغوب
فيه والا ففيه لذة بالنسبة الى القوة المتخيلة لان الصورة الخيالية
المخصوصة كمال وخير بالنسبة الى القوة المتخيلة **قوله** والملايم هو كمال
الشي يطلق تارة على ما هو حاصل للشي بالفعل سوا كان مناسبا له لا سما به
اولا ويطلق اخرى على المعتبر بالمناسبة وهو المراد ههنا فذلك الحاصل
للشي كمال ما لاعتبار المذكور وخير باعتبار كونه موثرا له **قوله** كالتكيف
بالحلاوة الي اخره هذا مثال الملايم كما صرح به بعض الفضلا لا للادراك

الكمال الذي هو الملايم فان قلت عطف قوله واستماع النغمات بابائه لان
الاستماع هو الادراك قلت لا ابا لان ادراك النغمات ملايم للقوة السامعة
وملاحظة النفس لذلك الادراك لذة وادراك ملايم كما ان ادراك حقايق
الاشيا ملايم للقوة العاقلة وادراك النفس لذلك الادراك لذة لها **قوله**
للقوة الغضبية اى للنفس باعتبار قوتها الغضبية لان الملتذ والمدرك
للملايم انما هو النفس وههنا بحث وهو ان الشيخ ذكر في الفصل الثالث من
المقالة الثانية من علم النفس من كتاب الشفا ان الشم والذوق واللمس يلتذ
ويالم بواسطة محسوساتها بخلاف البصر فانه لا يلتذ بالالوان ولا يالم بل
النفس تلتذ وتالم بذلك وكذلك الحال في الاذن واما تالم العين بالضو
والاذن بالصوت الشديد فليس تالما من حيث الابصار والسمع بل من
حيث اللمس لانه يحدث فيها الم لمسي وكذلك يحدث بزوال ذلك لذة لمسية
واعترض عليه بان الابصار كمال للعين فكيف زعم انها لا تلتذ به مع انه حد
اللذة بانها ادراك الملايم اجاب عنه الرازي في المباحث المشرقية بان كمال
القوة الباصرة ادراك الالوان لا نفسها لاستحالة اتصافها بها ولا بد منه
في الكمال ثم تلك القوة لا تدرك ادراك الالوان بل نفسها فلا يحصل لها
اللذة المفسرة بادراك الكمال مع النيل ولقائل ان يقول يلزم من هذا ان لا
يثبت اللذة للامسة مثلا ايضا لان كمالها ادراك الكيفيات الملموسة
لا نفسها بعين ما ذكره وهي لا تدرك هذا الادراك وبهذا التحقيق يظهر
ان ما ذكر الشارح في حواشي التجريد من ان للقوى الحسية كمالات موثرة عندها
بنالها وتدركها من هذه الحيثية فتلتذ بها ثم ذكر في تفصيلها ان كمال
الباصرة هو مشاهدتها للالوان الحسنة والاشكال الجميلة وكمال اللامسة
ادراكها للكيفيات المناسبة ولمسها للسطوح اللينة الناعمة محل نظر
اللهم الا ان يحمل على المسامحة فليتدبر **قوله** لم يثبت بالبرهان ولهذا قال
الظاهر ان اللذة انبساط النفس عند ادراكها الملايم لها او لبعض قواها
قوله وكذا الحال فيما بين الالم وادراك المنافي ثم قال الامام والاقرب
ان الالم ليس نفس ادراك المنافي ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبية
قد شهدت بان سو المزاج الرطب غير مولم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعي
قوله وايضا نضور الكنه الى اخره هذا التوجيه لا يخفى بعده فان الظاهر
من قولهم بديهيتان لا يعرفان انهما بديهيان بالكنه **قوله** ومما ينبه
على انه الى اخره تقرير الشارح يدل على ان قول المص ما يوجب مبتدا ومما
ينبه خبره قدم عليه والجار محذوف من قوله انه قد يحدث وفاعل يحدث
مستتر راجع الى اللذة والاقرب الى عبارة المتن ان المبتدا انه يحدث
وفاعل يحدث ما يوجب ومما ينبه خبر المبتدا **قوله** بلا شوق اليه وايضا
قد يحصل الخلاص عن الالم من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج
وفي ورود المستلذات من الطعوم والروايح ونحوها على من له غاية الشوق

وقد عرض للشاغل عن الشعور والادراك قوله وقد يقال الى اخره فان قلت
مقصود المصنف من قوله بلا شوق اليه نفي الشوق مطلقا اي التفصيلي والاجمالي
بان لم يخطر بباله قط لا جزئيا ولا كليا كما ذكره شارح المقاصد فح لا يرد هذا
القيد قلت هذا القيد لا يسلم انتفا الشوق الاجمالي في شي من الصور فان
قلت اذا كان الاشتياق الى كليات هذه الامور في ضمن جميع جزئياتها
لما تفاوتت اللذات يجب حصول المعنيان واللازم ظاهر البطلان لان من
طالع جمال جميل في الغاية يلتذ فوق ما يلتذ بمطالعة جمال اخر دونه قلت
لا يلزم مما ذكر عدم التفاوت لان الاشتياق الى مطالعة كمال الجمال وان كان
اجماليا اشد من الاشتياق الى مطالعة جمال ادنى من مرتبة الكمال
تم وتم فتامل قوله فان من عقم يده الى اخره اجيب بان قطع العضو
سريعا بالة في غاية الحدة ان كان مع التفاوت النفس والشعور فلا نسلم تاخر
الالم وان كان بدونه فلا اشكال للاتفاق على ان الالتفات بشرط الاترى
ان من انصرف فكره الى امر شريف كالتامل في مسيلة علمية او خسيس
كاللعب بالشطرنج وامثالهما ربما لا يدرك الم الجوع والعطش وانت خبير بان
الفيصل في تاخر الالم التجربة قوله وهو عدمي فلا يجوز ان يكون الى اخره
اجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض
ولو سلم فالعدمي يجوز ان يتصف به امر في الخارج ويكون ذلك الامر
بسبب هذا الاتصاف موجبا لامر وجودي وبالجملة المراد بالسبب لذا في
هو الجزء الاخير من العلة التامة والامر العدمي يجوز ان يكون جزءا اخيرا
مستلزما للمعلول وان لم يجز ان يكون موجدا قوله بان التعدي المتداخلة
الى اخره قد يجاب عن هذا وعن قوله فان من عقر الى اخره بان المراد بالسبب
الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فجاز ان يكون
مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب بفقدانه قوله الا ان تلك التفرقات
كثيرة جدا الى اخره قيل التفرق الحاصل في الاجزاء بالاعتدال والنما وان كان
كثيرا لكنه متصغر فلا يولم وكثرة التفرقات لا اعتبار لها لان حاسة
عضو اذا لم يدرك الما لتصغر التفرق لم يدرك حاسة عضو اخر فتامل لذلك م
قوله لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الى اخره فان قيل العضو
المقطوع المنفصل وان اشتمل على العناصر الا ان الباقي ايضا يشتمل على
العناصر المختلطة فكيف تفرد طبيعة كل منها الى ما ذكر قلت يجوز ان
يكون للعناصر المنفصلة بالقطع مدخل في المزاج المخصوص الحاصل بما يجاوز
موضع القطع لكن هل يعود المزاج المعتدل له عند البرء ولا يبلا مما لا يحس
بالالم لاستقرار المزاج التبعي فيه تامل والظاهر هو الاول وان كان لا يخلو
عن مناقشة فتامل قوله هو سوء المزاج المختلف لكن الشرط في سوء المزاج
المختلف المولم ان يكون حارا او باردا لا رطبا ولا يابسا بناء على ان الرطوبة
واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية ثم ذكر ان سوء المزاج

اليابس قد يكون مولما بالعرض لانه قد يتبعه لشدة التقبيض تفرق الاتصال
المولم بالذات وفيه بحث اما اولا فلما تقرر في بحث المزاج ان كلا من الكيفيات
الاربعة فاعلة وان كان الفعل في الحرارة والبرودة اقوى ولهذا سميت
بالفعليتين وبالجملة كما يجعل اليبوسة سببا لتفرق الاتصال فليكن سببا
للوجع من غير توسط تفرق الاتصال اللهم الا ان يبنى كلامه على ما بينهما
بحسوسين كما مال اليه في فصل الاقتضاب من الشفا وان كان مخالفا للمشهور
ولما صرح به في مباحث النفس منه واما ثانيا فلان الرطوبة ايضا قد
يستتبع التفريق بواسطة تحديد اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة الى مكان
اوسع وقد يجاب عن هذا بان ذلك انما يكون في الرطوبة التي مع المادة
فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها قوله لولم لسعة العقرب الخ
يمكن ان نفاذ العقرب لسمية المبردة يفرق تفريقا عن تفريق دخول جرم
ابرته ولا دليل على ان هذا التفريق الحاصل من المجموع ادنى من تفريق الابرة
ولا ان تفريق جراحة ابلامها انقص من ايلام نفس اللسعة قوله من
حرارة صاحب الغب الغب في الاصل ان ترد الابل الما يوما وتدعه
يوما وكذلك في الحمى الدق ايضا نوع من الحمى وتفسيره يفهم من كلامه
قوله واما الجبهة فان الاحساس شرط هذا بظاهره يخالف ما مر
في بحث الحرارة من ان احد الجسمين اذا كان اسرع انفعالا من الحار مثلا
دل ذلك على ان في الاسرع كيفية تعاضد الموثر الخارجي في التاثير
فليتامل في التوفيق قوله كصحة الناقة نقه من مرضه نقها مثل تعب
تعبا وكذلك نقه نقوها مثل كلح كلوحا فهو ناقه اذا صح وهو في عقب
علة والجمع نقه قوله وصحة النبات قال في شرح المقاصد هذا
ليس بمستقيم لان الحال والملكة من الكيفيات النفسانية اي المختصة
بذوات الانفس الحيوانية على ما صرحوا به اللهم الا ان يراد بالملكة
والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية او يراد بالانفس اعم
من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح وقد اشار الشارح
في اول مباحث الكيفيات النفسانية الى تعميم الانفس قوله حيث
قال الصحة هيئة الى اخره فليس مراده تعريف مطلق الصحة المبحوث
عنها في الطب وهي صحة الانسان قوله وليس شي منها من الكيفيات
النفسانية وهو ظاهر لان المقدار والعدد من مقولة الكم والشكل من
الكيفيات المختصة بالكميات كما صرح به نفسه في المباحث المشرقية
والوضع مقولة براسه والانسداد من مقولة الوضع كما صرح به الابهري
قوله واقتصر المص من بينها على اعتبار الوضع الى اخره واعتذر الابهري
عنه بانه لم يورد الامور المحتملة في كل قسم منها لظهور بطلانها ويرد
بان قولنا سوء التركيب اما كذا واما كذا ليس بيانا للمحتملات بل للاقسام
قوله فظاهر انه عدمي قيل الظاهر انه ان اريد بتفرق الاتصال

المعنى المصدري فهو انفعال وان اريد الحاصل بالمصدر فهو امر عدمي
قوله قلنا الموضوع فاعل والصحة آلة وقد يجاب بان الصحة مبدا فاعل
والموضوع قابل ولفظه من في قوله من الموضوع له بمعنى في كما في قوله تعالى
اروني ماذا خلقوا من الارض فالمعنى كيفية يصدر عنها الافعال
الكائنة في الموضوع له قوله والصحة في البدن غير محسوسة لو قال
بدل قوله في البدن في الموضوع ليعم النبات لكان انسب بالتعريف المذكور
قوله والاظهر وان يقال انما كان اظهر لان المفهوم من كلام الامام
ان ابن سينا جازم بتحقق الافة الوجودية في مبدئها في وقت المرض وليس
بمتعين قوله فلا واسطة بينهما قيل عدم الواسطة مبني على ان يجعل
لفظ الافعال في تعريف الصحة للاستغراق وفي تعريف المرض للجنس وتسم
ما بينه اللهم الا ان يجعل في كليهما للجنس ويلتزم ان عضوا واحدا يجوز ان
يكون صحيحا ومريضا اذا كان بعض افعاله سليما وبعضها غير سليم قوله
مع اعتبار لون اي مع لون معتبر اورد على هذا ان الشكل وان كان من
الكيفيات المختصة بالكميات الا ان اللون من الكيفيات المحسوسة
فكيف يكون الخلقة المركبة منهما من قبيل الكيفيات المختصة بالكميات
والمركب من نوع وهما ليس كذلك النوع لا يندرج في احدهما واجيب
بان هذا مبني على ان اللون من خواص السطح فعلى هذا يكون اللون ايضا
من الكيفيات المختصة بالكميات ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة
وكونها مختصة بالكم واما ان الكلام في الكيفية المفردة فكيف يعد
الخلقة المركبة من كيفيتين مما نحن فيه فسيجي جوابه وانت خبير بان هذا
التوجيه لا يلائم قول المص واما مع غيرها كالخلقة فانه لم يعتبر في الخلقة
على هذا التوجيه غير الكيفية المختصة بالكميات لان كلا جزئيها حينئذ
منها فالانسب لكلام المص ان يقال اللون وان لم يكن من الكيفيات
المختصة بالكميات لنفوذه في الاعماق الا انه يصدق على المركب منه
ومن الشكل انه كيفية مختصة بها كما لا يخفى واعلم ان كلامهم متردد في
ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة
من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة قوله كالخلقة فانها
الى اخره التمثيل على زعم القوم والا فسيذكر الان ان كلا من جزئيها
حاملة الاول هو المقدار وانها عارضة للذات للكم فتامل قوله
اذ لا لون ولا ضوء في عمق الجسم وعلى هذا المذهب بنوا كلامهم حيث قالوا
عروض الالوان للسطوح انما هو اولا وبالذات ولغيرها بواسطتها
قوله فانها هيئة احاطة الى اخره ليس في هذا التعريف ما يحترز به
عن القوسين اذا اتصلا على نقطة وصارتا قوسا واحدا اللهم الا ان يقال
لفظ الضلعين يخرجه اذ لا يطلق الضلع على شيء من ذينك القوسين فليتامل
قوله لتخصيصه ان الزاوية المسطحة الى اخره وعلى هذا فالزاوية المجسمة

هيئة

هيئة عارضة للجسم عند ملتقى سطحين يحيطان به من غير ان يتحدا قوله
بالتضعيف مرتين اراد به ان يضعف مرة ثم يضعف الحاصل بالتضعيف
الاول لا ان يزاد على الحادة مثلها مرتين فان الحادة التي هي نصف قائمة
انما تبطل اذا اضعف على هذا الوجه ثلاث مرات كما لا يخفى قوله اذا اضعفت
مرارا كانه اراد به ما فوق الواحد اذ الحادة التي هي اكثر من نصف القائمة
اذا اضعفت مرتين يحصل ما ذكره كما لا يخفى على المتامل قوله والعبارة
الظاهرة ان يقال الى اخره وانما كانت ظاهرة دون عبارة المص لان المربع
في الاصطلاح ما يكون متساوي الاضلاع متوازيها ولذا قيل بحدوثه
من حركة خط على نفسه فلا يشمل عبارته المستطيل ولا وجه لتقييده
بمتوازي الاضلاع وايضا لا وجه لتخصيص الضلعين بالذكر مما هو
اربعة اضلاع متساوية ونقول عبارة الشارح تتناول المسدس مثلا
مع انه لا يحصل منه اسطوانة مستديرة فينبغي ان يقيد الاضلاع بالاربعة
قوله لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية قيل هذا مبني على ان
الكيفية المحسوسة المسماة بالانفعالات والانفعاليات والكيفيات النفسانية
المسماة بالملكة او الحال والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات
الاستعدادية اقسام من الكيف متباينة بالذات يمتنع صدق البعض منها
على شيء مما صدق عليه الاخر والا فلا يمتنع ان يكون القدرة من حيث اختصاصها
بذوات الانفس من الكيفيات النفسانية ومن حيث كونها قوة شديدة فاعلة
بالسهولة من الكيفيات الاستعدادية كما ذكروا ان اللون والاستقامة
والانحناء ونحو ذلك من الكيفيات المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات
قوله لزم التسلسل في الامور الموجودة قيل لا شك ان هذه النسبة ليست
باعتبارية فرضية بل حقيقية لها تحقق في محلها بمعنى اتصاف محلها بها في نفس
الامر فيلزم التسلسل في الاعتبارية الحقيقية وانه باطل كالتسلسل في
الامور الموجودة والجواب منع بطلانه كيف وبرهان التطبيق انما يجري في
الموجودات باتفاق الفريقين انما الخلاف في اشتراط الترتيب والاجتماع
في الوجود ولا دليل اخر يجري ههنا والا اقتضى خلو هذه النسب عن الوجود
والعدم بجريان الابطال في كل منهما والعقل قاض ببطلانه قوله تسلسل
ثالث بل رابع ايضا التسلسل الثالث بالنظر الى التقدم والرابع بالنظر
الى التاخر قوله بما نعلمه ضرورة ان حمل الضرورة على البداهة يكون حاصل
الكلام الاستدلال على وجود الامور النسبية من حيث هي نسبية بوجود
الفوقية والمقابلة مثلا من حيث خصوصهما فدعوى الضرورة فيما ذكره ينافي
القول بالاحتياج للاختلاف في العنوان قوله ونحن نقول انه فان من
المضافات الى اخره اورد عليه ان دليل الحكماء على تقدير تمامه يدل على وجود
تلك النسب ايضا اذ يقال اتصاف المحل بها وكذا معية الباري وقبليته
وبعديته الى غير ذلك امور حاصلة من غير فرض فارض واعتبار معتبر

فتخصيصه بما ذكره اعتراف بالتخلف او انه يوجب البطلان **قوله** حقيقتها
انما اضافة الظاهر انه لا دخل له في هذا المقصود **قوله** وقد يجاب عن
بعض تلك الادلة الى اخره وذلك البعض هو الوجه الاول وتقرير البعض انه
ان كان الاين موجودا وجب ان يحصل في حيز وان كان بالتبع فللاين اين اخر
والكلام في الثاني كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وقد يجاب بانه لا يلزم
من وجود الاين ان يكون له اين اخر اذ الاين انما هو للجواهر المتحيزة ورد بان
الثابت للجواهر هو الاين اصالة واما الاين التبعي فيلزم ثبوته للاعراض
عند المتكلمين بناء على ان قيام العرض بالمحل عندهم بمعنى التبعية في التحيز
وفيه بحث لان الموجود من الاين عند المتكلمين هو الاين اصالة اعني
حصول الجوهر في الحيز لا مطلق الحيز والا لزم قيام العرض بالعرض وهم لا يقولون
به وتوافق الاينين في الماهية على تقدير تسليمه لا يوجب توافقهما في الوجود
كما مر جوابه فح لا تسلسل ولا نقض فليتامل **قوله** لانه قد يكون ذات
الصفة علة للحصول فيه بحث لانه ان اريد ان ذات الصفة قبل
قيامها بالموصوف علة له فلا وجه له لانها معدومة حينئذ ولو سلم
وجودها فاقتضاؤها لحصول هذا الموصوف في المكان دون اخر ترجيح
بلا مرجح وان اريد انها مع قيامها به علة له وهو الحق اذ الظاهر ان علية
الكون للكاينة منشؤها قيامه بالكاين فيتحقق الدور واحتيج
الى الجواب الاخر **قوله** وهو غير وارد اذا تاملت هذا قيل معناه ان
اعتراض الامام غير وارد اذا تاملت فلا يحتاج الى الجواب المذكور وذلك
بناء على ان علة الكاينية ذات الصفة لا قيامها كما مر وانت خبير بانه
تعسف ظاهر ومخالف لتوجيه تلميذه الذي هو اعلم بمراده **قوله** اختيار
للشق الاول الى اخره اراد بالشق الاول طرفي الترديد الذي نقله رحمه الله
من كتاب الاربعين واراد بالشق الثاني المذكور ما ذكره المصنف بقوله
وقد يقال الى اخره **قوله** نحن لا نسلم ان حصوله الى اخره كيف وكما ان نسبة
الكاين الى الكاينات سواء كذلك نسبته الى الاكوان والفرق تحكم فكما يحتاج
الى اختصاصه بكاينية مخصوصة الى علة مخصوصة كذلك يحتاج في اختصاصه
بكون مخصوص وما يفيد الثاني يفيد الاول فتامل **قوله** ان كان
مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا الى اخره اراد
بالسبق في الموضعين السبق بلا انفصال والا فالجسم اذا تحرك من حيز الى حيز
ثم منه الى الحيز الاول يصدق على الحصول الثاني انه حصول مسبوق بحصول
في ذلك الحيز مع انه حركة لا سكون واذا سكن الجسم بعد الحركة يصدق
على حصوله الذي هو سكون انه حصول مسبوق بالحصول في حيز اخر وان
كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز ايضا ولو قال ان اتصل بحصول سابق
في حيز اخر فحركة والا فسكون لكان اظهر **قوله** فالسكون حصول
ثان في حيز اول والحركة الى اخره اولية الحيز في السكون لا يلزم ان يكون

تحقيقيا

تحقيقيا بل قد يكون تقديريا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل
في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان يتقدم المتحرك في ان انقطاع
الحركة فلا يتحقق حصول ثان واعلم ان بعض المتكلمين قالوا الحركة
مجموع كونين في انين في مكانين والسكون مجموع كونين في انين في مكان
واحد ورد عليه بانه يلزم ان يكون الكون الاول في المكان الثاني جزء من الحركة
والسكون معا فلا يمتازان بالذات على انهم اتفقوا على وجود الكون بانواعه
الاربعة ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء
الاعراض مطلقا فاختار الاكثرون ما ذكره المص من ان الحركة حصول اول
اول في حيز ثان والسكون حصول ثان في حيز اول واعترض عليه على القول
ببقاء الاكوان بانه يلزم ان يكون كون واحد هو بعينه حركة وسكونا ويكون
الاختلاف بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشاب وقد يلتزم ذلك بناء
على ظاهر ما تم على ان اختلاف انواع الكون بالعوارض لا باعتبار الفصول
المقومة **قوله** فهو لا لم يعتبروا في السكون اللبث وعلى هذا الاتم ما ذكر
في طريق الحصر بل طريقه ان يقال انه ان كان مسبوقا بحصوله في حيز
الاخر فحركة والا فسكون **قوله** فيلزمهم تركب الحركة من السكنات فان قلت
لا يلزم من عدم اعتبار اللبث والمسبوقية بكون اخر في ذلك الحيز في السكون
عدم اعتبار اللامسبوقية بكون اخر في حيز اخر فتفريع لزوم تركب الحركة
الممتدة من السكنات على عدم اعتبارهما منه ليس كما ينبغي قلت ما ذكره
مبني على قولهم بتماثل الحصول الاول والثاني في الحيز الاول وكذا في الحيز الثاني
فيصح التفريع المذكور كما لا يخفى **قوله** فان احد الضدين لا يكون جزء
للاخر قيل هذا كلام مشهور منهم وليس لهم دليل عليه كيف والبلقة ضد
السواد والبياض مع انهما يقومانها وقد سبق ما فيه فتامل **قوله** وذلك
لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه قال رحمه الله هذا
عند المتكلمين لانهم لا يشترطون في الحركة ان يكون في مسافة بل اذا انتقل
جزء من مكان الى حيز اخر بلا فيه تتحقق الحركة فان قلت كلامه ههنا
يدل على ان الحركة عندهم نفس السكون وقوله سابقا فيلزمهم تركب الحركة
من السكنات يدل على ان السكون عندهم جزء الحركة فما التلفيق قلت
قد ذكر في شرح المقاصد ان الفلاسفة يثبتون الحركة بمعنى التوسط
والحركة بمعنى القطع والمتكلمون بالنظر الى الاول قالوا الحركة هي الحصول
في الحيز بعد الحصول في حيز اخر وبالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة
في احياز متلاصقة وبهذا ظهر وجه جعلهم الحركة تارة مجموع السكنات
وتارة نفس السكون والتزام اي هاشم واتباعه تركب الحركة من السكنات
تارة وكون الكون الثاني حركة اخرى **قوله** وايضا يلزمهم ان يكون الخ
اذا جعل الحركة عندهم عبارة عن مجموع الحصولين في الحيزين اعني مجموع
الكون الاول في المكان الثاني والكون الاخر في المكان الاول يكون توجيهه

هذا الاعتراض انه لو تماثل الحصول الاول والثاني في حيز واحد لكان الحصول
الثاني في الحيز الثاني جزء من الحركة **قوله** الا ان يعتبر في الحركة الى اخره قيل
فكذا عدم الاتصال بالحصول في حيز اخر معتبر في السكون فيصدق على الحصول
الثاني دون الاول وحاصله ان الكلام الزامي لمن يقول بتماثل الحصولين وبان
كون الثاني حصولا يستلزم كون الاول كذلك فلا يخرج الجواب المذكور
قوله ولا يكفي بما مر من كونها مسبوقة الى اخره فيه بحث اذ قد سبق ان مرادهم
بالسبق السبق بالاتصال فيكفي ما مر في عدم لزوم كون الثاني حركة **قوله** كون ح
وهو مردود بانهم يدعون الى اخره فيه بحث لان هذا انما يرد لو كان وجه
قول المص وح لا تكون الحركة مجموع سكنات ان الكون الثاني سكون وليس
جزء الحركة كما زعم والظاهر ان معنى قوله وح لا تكون الحركة مجموع سكنات
ان لزوم كون الحركة مجموع السكنات والتزامه اياه كان مبنيا على لزوم
ذلك لقولهم بتماثل الحصولين وبان كون الثاني سكونا يستلزم كون الاول
كذلك على ما تحققت فلما لم يقولوا بكون الكون الثاني حركة بان اعتبروا
فيها عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز مع انه مثل الكون الاول
وهو حركة بالاتفاق اعترفوا ببطلان ذلك المعنى اما ببطلان التماثل كما
نقله من الامدي او بعدم وجوب الاشتراك المتماثلين فلا يلزمهم
على هذا ان تكون الحركة مجموع سكنات مع اعترافهم بهذا اللزوم وبالجملة
خلاصة الاشكال الذي اورده ان الجواب المذكور لا يتاتى من جانبهم وهذا
كلام حق لا يرد عليه قوله وهو مردود الى اخره غاية ما في الباب
ان يكون في العبارة ادنى مسامحة فتدبر **قوله** وليس جزء الحركة اصلا
الظاهر ان ذلك انما هو اذا انعدم الكاين في الان الثاني والا فاذا
حدث جوهر في حيز ثم انتقل منه الى حيز يليه وانعدم فيه فالحركة مجموع
الحصولين عند من يقول بتركب الحركة من الاكوان فافهم **قوله** متفاوت
في مراتب البعد يجوز تعلق التفاوت بالقرب ايضا وان خصصه الشارح
بالبعد القريب لافراد العبارة وان جاز توجيهه بارادة كل منهما **قوله**
وسيصرح ان المجاورة عين الاجتماع قد نقل المجاورة التي ذكرت بعد اريد
منها معنى اخر غير الذي اريد بها هاهنا ولهذا فسرها بقوله اي الاجتماع
على ان المجاورة بمعنى الاجتماع منقول من كلام الاشعري والمعتزلة **قوله**
والا لم يكن واحدا حقيقة قد سبق في بحث الجبائية دفعه فلذا لم يتعرض له
قوله وجوده ضروري يشهد به شهادة الحس البصري بوجوده
لا يدل على انه مبصر بالذات حتى يخل حصره في الالوان والاضواء على المشهور
قوله على معنى انه اي لا على معنى انه يعتبر فيه عدم المسبوقية بكون
اخر كما هو المتبادر من العبارة والا لزم ان لا يكون الكون الثاني في
المكان الاول سكونا مع انه باطل بالاتفاق **قوله** فاتفقوا على حركة
الجواهر الظاهر ان اراد به اتفاق الجمهور وهم القايلون بان جالس السفينة

متحرك

متحرك لا اتفاق الكل اذ القايلون بسكون الجالس في السفينة المتحركة
بنا على ان الحيز ما اعتمد عليه ثقل الجوهر قد يقولون بسكون الجواهر الظاهر ايضا
كما لا يخفى **قوله** فلا يكون متحركا وحدث لزوم الانفكاك على هذا التوجيه
بين البطلان ولذا لم يتعرض له **قوله** فانه يفارق بعضا من الجواهر
المحيطة الى اخره فيه ان يقال فهو متحرك لان بمفارقة البعض يصير مفارقا عن المجموع
من حيث هو مجموع الى مجموع اخر غاية ما في الباب ان يكون بين المجموعين بعض
مشترك هو ما اعتمد عليه فيكون متحركا بالذات ان لم يشترط في الحركة توجه
المتحرك بنفسه ومتحركا بالعرض ان اشترط كما سيجي تفصيله في اواخر مباحث
الاين على راي الحكما **قوله** قال الاستاذ ابو اسحاق اذا كان الجوهر في مكانه
اراد بالمكان البعد الموهوم او المعتمد عليه بشرط ان لا يتحرك **قوله**
وقسم لا يزول به عنه الى اخره فيه قسم اخر وهو ان يكون مبدا الاختلاف في المتحرك
ومكانه ايضا بان يزول المتحرك عن مكانه ويزول المكان عنه وهو ظاهر
قوله لانه نزاع في التسمية قال في شرح المقاصد وما ذكر من المواقف
من ان هذا نزاع في التسمية ليس على ما ينبغي لان ما ذكره الاستاد وغيره
في بيان الحيز والحركة انه هذا او ذاك ليس اصطلاحا منهم على انا نجعله اسما
لذلك والا لما كان لجعله من المسائل العلمية والاستدلال عليه بالادلة
العقلية معنى بل تحقيقا للماهية التي وضع لفظ الحيز او الحركة او ما يرادفه
من جميع اللغات بازائها واثبات ذاتها بعد تصورها لا بالحقيقة حتى يحكم بان
هذا في حيز وذاك في حيز اخر وان هذا متحرك وذاك ساكن **قوله** حذرا من
لزوم تجزئه قد يقال التجزي لازم على تقدير ملاقات جوهر واحد لمثله اذ
ملاقاة كل منهما للاخر ببعضه لا كله لانه ان انطبق احدهما على الاخر
بحيث اتحدا وضعا لم يحصل منهما جسم ذو حجم الا ان لزوم التجزي على الاول
ظاهر فلذا منعه ذلك البعض والتزم الثاني **قوله** فان الحس يشهد
الى اخره اي الحدس الحسي الحاصل بواسطة احساس التلاقي بين الجواهر من
جميع الجهات يشهد بذلك لانه احس ملاقاة جوهر فرد بجواهر متعددة
من جميع الجهات وهذا ظاهر **قوله** التاليف والمماسة عين المجاورة
فيه بحث اذ لا دليل على ان كون المماسة عين المجاورة فانه لا يمكن تعدد كل
منهما دون الاخر فاحتمل ان يكون ذلك لاتحاد المعنى كما قاله الاستاذ ابو
اسحاق ومثل هذا يصير الى ان الامر بالشي نهي عن اضداده وان النهي
عن الشي امر باحد اضداده **قوله** ثم قال الشيخ المجاورة واحد الى اخره
فيه بحث لان الجوهر الواحد اذا احاط به ستة جواهر فهو مجاور لكل واحد
منها كما هو مماس له ولا فرق بين المجاورة والمماسة في ان كلا منهما يبقى
بعد انتفا جزء من الستة فالحكم بوحدة المجاورة وتعدد المماسة تحكم بحت
قوله اي المماسات الستة بعينه الى اخره ارجع الضمير في المماسات
مع ان المذكور في المتن التاليفات اشارة الى عدم الفرق بين التاليف والمماسة

لكن فيه بحث وذلك لان الجواهر قبل انضمام الجواهر الستة اليه كان مفتقرًا
في تخصصه بحيزه الى كون تخصصه وهو بعد انضمام متخصص به فكان مفتقرا
الى كون تخصصه به ومن مذهب الشيخ ان المماسة مخالفة للكون المخصص
بالحيز حالة الانفراد كما علم مما سبق والحكم الذى لوحه عوض لا لوجه خلافه
ولهذا امتنع ان يكون القدرة والارادة والعلم كل واحد منها يفيد حكم
الاخر المخالفة له حتى ان القدرة لا توجب كون محلها عالما ولا مريدا وكذلك
العلم لا يوجب كون محله قادرا ولا مريدا كذا فى ابكار الافكار **قوله**
اى فيما اذا جاوره لم يجعل ههنا اشارة الى صورة المجاورة بين الرطب
واليابس مع انه المذكور فى المتن فبيل هذا لان قوله وقيل ههنا ست
تاليفات مانع عنه ولانه هذا التفريع اعنى قوله فههنا تاليف واحد
لانه مما صرح به اولا **قوله** والكون المتجدد له بعد الانضمام يسمى مماسة
باطلاق التجدد وان كان من مذهب القاضى ان الكون الحاصل لذلك
الجوهر بعد المماسة هو الكون الحاصل له قبلها بعينه باعتبار تجدد الاعتبار
المقارن المصحح لتسمية مماسة او باعتبار تجدد الامثال ولا ينافى الوحدة
بحسب الفرق بهذا ظهر وجه اطلاق التجدد والمماثلة فى الكون الحاصل حال
الانضمام وان كان مذهبه ان المجاورة ايضا عين الكون الاول **قوله**
من عدم اشتراط البنية المخصصة عدم اشتراط البنية المخصوصة انما تدل
على قرب مذهب القاضى من الحق بنا على ان الاصل عدم تعدد الكون فما لم يدع
ضرورة الى القول بالتعدد لا يصار اليه ثم البنية المخصوصة اذا اشترطت
وهى تختلف فى تلك الاحوال تعددت الاكوان ايضا ضرورة اما اذا لم
يشترط لم يلزم التعدد لان اى عرض قام بمركب جاز قيامه بجوهر فرد **قوله**
وبين امتناع ان يكون الجوهر الى اخره فلا يبطل الجواهر المتواردة ولا مماستها
ومجاورتها حكم الجواهر الاولى اعنى كونه الاول المسمى سكونا **قوله** قال
الامدى هذا منا من الشيخ على ان المماسة عرض غير الكون وفيه بحث لان ذلك
التفصيل المذكور نقله الامدى فى الفصل الثامن الذى عقده لبيان بقية
احكام الاجتماع والافتراق على اصول اصحابنا من الاستاذ ابى اسحاق فقول
الشارح قال الامدى هذا بنا من الشيخ يعطى تامل فى المتبادر من
الاطلاق هو الشيخ الاشعرى اللهم الا ان يقال هذا بنا على ان الاستاذ ينقله
من الشيخ وان لم يكن هذا النقل مذكورا فى الابكار او بناء على تخادم مذهبهما
فيما ذكر فما هو مبنى لكلام احدهما هو مبنى لكلام الاخر ولا يخفى ما فيه من
التعسف **قوله** اذا قدرنا انضمام الجوهر القريب اه بان ينتقل البعيد اليه
او ينتقل هو الى البعيد ويحرك معه الجوهر المنضم اليه بحيث لم ينفصلا **قوله**
والمثلان ضدان اى كضدين فى عدم الاجتماع واطلاق الضدين على
المثلين واقع فى كلام الامدى ايضا **قوله** فاذن بمعنى السكون الا
الكون المستمر فى حيز واحد فيه بحث لان المفهوم من هذا الكلام ان السكون

هو

هو الكون المستمر فى حيز واحد والمفهوم من قوله وبالجملة انه الكون الثانى ولا
شك انه غير الكون الاول المستمر فيهما بيان اللهم الا ان يقال نعم فهم مما ذكر
اولا ان السكون هو الكون المستمر لكن لما كان فيه مناقشة اذ السكون ليس
هو الكون المستمر ضرورة قوله وبالجملة فليس هذا حاصل ما ذكره ولا بل اثبات
الملازمة المذكورة بوجه اخر **قوله** لهوى ذلك الجسم ولا كان السكون الباقى
اقوى من الاعتماد المتجدد وهو خلاف اصله واما عندنا فلا مانع من امكان
بقا السكون انه يخلق الله تعالى فى الجسم الثقيل الهادى سكونا باقيا يكون به واقفه
فى الهوا كلبثه بالسكنات المتجددة **قوله** التفرقة بين الحالتين قال فى ابكار
الافكار ولقايل ان يقول على حجة الجبائى ما المانع ان يكون على اصلك ما يجده
الناظر من التفرقة راجعا الى لا انحراف الشعاع الخارج من العين ومثله عن
جهة اتصاله بسبب تزحزح الجوهر عن حيزه فانه لا يبعد على اصلك ان يختلف
احوال الشى المذكور باختلاف احوال الشعاع ولهذا مص فان من سود
شعاعه فى جهة نظره فانه يرى الشى الواحد شيئين وان كان المذكور لا اختلاف
فيه وان يكون ما يجده من التفرقة بالنظر واللمس راجعا الى اختلاف محاذاة
الجوهر المذكور بالنظر واللمس قال هذا قادح على اصول المعتزلة ولا محيص عنه
قوله ومنعه ابو هاشم واصح اه قال الامدى حجة ابى هاشم وان كان لا
لازمه على ابيه على اصولنا لجواز ان يدرك المدركة امرين ولا يدرك
بالتفرقة بينهما **قوله** قد يكون بالنظر الى الاكوان فيه بحث اذ يفهم
منه مبصرات وهذا خلاف مذهب ابى هاشم اللهم الا ان يقال انه بطريق الالزام
او يقال انه ذهب الى ان الكون المخصص غير مبصر واعداد بالكون ههنا
المجاورات كما فسره الشارح **قوله** لدوى الصفحتان معا وليس كذلك
اذ لا يدرك الصفحة السفلى **قوله** مختلف باختلاف الاشكال انما بمعنى
فى اى مختلف فى صورة اختلاف الاشكال والمراد انه يدل عليه اختلاف
الاشكال الا ان اختلاف التاليف بسبب اختلاف الاشكال كما يدل عليه
اخر كلامه والله اعلم بالصواب **قوله** فى مباحث الاين على راى الحكما
ظاهر كلامه يشعر بان الحركة من مقولة الاين على راى الحكما وليس
بمتعين نعم هى عند المتكلمين القائلين بانها الكونان فى انين فى مكانين
القائلين بانها الكونان فى انين فى مكانين او الكون الاول فى الحيز
الثانى من مقولة الاين واما عند الحكما فمثل هى مع قطع النظر عما
يقع فيه ان فسرت بالخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج من
مقولة الانفعال وان فسرت بالوسط فمن مقولة الاضافة وان فسرت
بقطع المسافة فمن مقولة الفعل ما تفسيرها بانها كمال اول فلا يظهر
ههنا ابهام من اقوى المقولات عنده هذا الفصل ويمكن ان يكون قوله على
راى الحكما متعلقا بالمباحث لا بالاين فلا يلزم ح على والمباحث على راى
الفلاسفة لكن لا يخلو عن بعد لان المباحث تعم الحركة فى الكم وفى الكيف

ولیس شی منهما ثابتا على راى المتكلمين بل هم لا یقولون بهما كما سیجی هذا وعلم ان البحث
فى الاصطلاح اثبات المحمول للموضوع فالتعریف لیس منهما بل هو من المبادى
الیقینیة الا ان سه الحكم الضمنى قوله فهو اما بالفعل من جمیع الوجوه كالعقول
على رایهم اعترض علیه بانه لو كان الشى بالفعل من كل الوجوه لكان كونه
بالفعل ایضا بالفعل وهكذا الى غیر النهایة فیلزم التسلسل وایضا لابد لكل شى
من اتصافه بصفات اضافیة لم یكن متصفا بها قبل اقلها الاضافات مع
الحوادث فلا یكون الشى بالفعل من كل الوجوه والجواب عن الاول ان التسلسل
المذكور فى الامور الاعتباریة وعن الثانى ان الكلام فى الحقیقیة كذا
فى حواشى العین الشارح وفیه بحث اما الاول فلان كون الشى بالفعل ان كان من
الامور الاعتباریة كونه بالقوة من الاعتبارات ایضا فلا یتم قوله هناك
الموجود یستحیل ان یكون بالقوة من كل وجه والا لكان كونه بالقوة
الى اخره وكذا قول الشارح ههنا ویلزم ایضا ان یكون بالقوة فى كونه
بالقوة اذ لا یلزم من كونه بالقوة فى الحقیقیات على ما هو البحث باعتوافه
كونه بالقوة فیما هو من الاعتبارات اللهم الا ان یقال كونه بالقوة
عبارة عن الاستعداد الموجود فیه بالنسبة الى المقبول فهو من الامور
الحقیقیة بخلاف الفعل واما ثانیا فلان الاضافات لما جوزان یكون
للعقل بالقوة لم یظهر لمجرد ما ذكره من كونها بالفعل فى الصفات الغیر
الاضافیة استحالة الحركة عنها فتامل قوله اى الموصوف المتحرك نبه
حذرا عن اللغویة فى قوله له حركة بالفعل قوله فى مكانه او على حاله
الاول فى الحركة الاینیة والثانى فى غیرها قوله اى معنى الكمال هو الحاصل
بالفعل فیه بحث لان التعریف متناول لهیولات الاجسام ولیست
عندهم كما لات قطعا بخلاف صورها الحسیة والنوعیة نعم یتصور سبق القوة
بالنظر الى الهیولى وخروجها عن التعریف هذا القدر غیر واضح قوله
ولیس شى من سایر الكمالات بهذه الصفة فان قلت یرد علیه الامكان
الاستعدادى فانه یستلزم ایضا ان یكون المقبول غیر حاصل بالفعل
فان العقل اى الاستعداد سوا كان قریبا او بعیدا یبطل مع الفعل قلت
الامكان الاستعدادى وان استلزم ان یكون هناك شى غیر حاصل لكن لا استلزم
ان یكون هناك غیر حاصل اذ لا تعلق له بالطلب واما الاستلزام الحركة
الغیر الحاصل فمن جهة ان حقیقتها التادى الى الغیر وطلبه وبالجملة الامكان
الاستعدادى یخرج بقوله من حیث ان حقیقتها التادى فلیتامل قوله
وثانیهما انما تقتضى ایها فى ثبوت هذه الخصوصیة للحركة وكونها خاصة
لها على تقدیر ثبوتها لها بحث اما الاول فلان تقدم ان الموصول بلا
شبهة وذلك الان طرف زمان الحركة ویمكن بان یقال هذه الخاصة
الحركة بمعنى القطع كما صرح به فهذا البحث ان اورد بالنظر الى مجموع
الحركة الواقعة فى مجموع الزمان لم یرد اذ لا اتصاف بالمجموع فى وقت

مما كما

مما كما سیعرف فى المقصد الثانى وان اورد بالنظر الى جزء من الحركة واقع
فى جزء من الزمان لم یتجه ایضا بعد كل جزء یعرض من الحركة جزء اخر منها كیف
لا ولو لم یبق شى من الحركة بالقوة كان المتحرك حاصلا فى المنتهى وح لا حركة
لما یظهر بادنى تامل واما فى الثانى فلثبوتها للاجزاء الزمان والزمان وان
لم یكن حالا للجسم اذ لیس صفة له لكن لما كان للحركة لانه مقدارها قایم بها
لا یقال الحیثیة المذكورة معتبرة فى هذه الخاصة فیخرج به الزمان اذ لیس
حقیقته التادى الى الغیر لانا نقول لا وجه لاعتبارها ههنا اذ لا معنى لان یقال
الحركة من حیث انما حقیقتها هى التادى الى الغیر یقتضى ان یكون شى منها
بالقوة او لا دخل للحیثیة المذكورة فى هذا الاقتضا نعم یمكن ان یجاب
بان الذى خاصة للحركة هو ما ذكره لذاته واقتضا الزمان له لو سلم
انما هو بواسطة انطباقه على الحركة الغیر القارة وكونه مقدارا لها وقد اجیب
عنه بان ما اورده قبل هذا الجواب لا یشفى العلیل اذ لا یدفع المحذور الذى
هو التعریف بالاخفى ثم قیل ویمكن ان یقال قد یتصور شى بوجوه بعضها اجلى
وبعضها اخفى وقد یورد فیما یحصل به تصوره بالوجه الاخفى امور احقى
من المعرف بالوجه الجلى لكن اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفى وانت خبیر
بان حاصل جواب الشارح یمنع كون تصور كنه الحركة اسهل مما ذكر فى التعریف
وبیان ما ذكر فى بیانه من ان كل عاقل الى اخره لا یفید تلك الاسهلیة
بل انما یفید تصورها بالوجه فقول المعترض لا یدفع المحذور الذى
هو التعریف بالاخفى فى حیز المنع واما الجواب الذى ذكره نفسه فلا یخفى
ما فیه من التعسف قوله فیلزم الدور قد یقال التدریج الواقع فى القول
المفسر بالزمان الاعم مما عرفه ارسطو فلا محذور وانت خبیر بانه قریب
مما ذكره الامام قوله وصفه اشار بزیادته الى انها المراد بالكیفیة فلا
یلزم كون الحركة بمعنى التوسط من مقولة الكیف كما توهمه عبارة المتن
قوله الذى للمسافة اشارة الى دفع الاعتراض بان المبدا والمنتهى
لیسا لا مبدا للحركة ومنتهاها فیكون تعریف الحركة بنفسها لكن فیه
نظر لان هذا یفید ان لا یلحق الحركة الاینیة ویمكن ان یقال المراد بالمسافة
مطلق ما وقع فیه الحركة مجازا والاقرب ان یقال یدل قوله للمسافة
لما وقع فیه الحركة هذا وقد اعترض علیه بان المبدا المنتهى ان ارید بهما
اللذان بالفعل خرجت الحركة المستدیرة للكلیة وان ارید بهما اللذان
بالقوة خرج عن التعریف الحركة التى لها مبدا ومنتهى بالفعل وان ارید
بهما ما هو اعم من القوة والفعل فامثال ذلك ینبغى اجتنابه فى التعریف
ولك ان تختار الثالث وتمنع لزوم اجتناب مثله فى التعریفات لا ت
المحذور الاشتراك اللفظى لا المعنوى فهو المتبادر هو المبدا والمنتهى
بالفعل كما اشار الیه المصنف واعلم ان فى الحركة بمعنى التوسط شبهة
ذكرناها فى بحث الزمان فمن اراد الاطلاع علیها فلینظر فیه قوله مردود

بان هذه الامور لعل المراد بقوله كما اشرنا اليه هو الاشارة الى اصل الحدوث
لا الى الجواب عن هذا الاعتراض بخصوصه اذ المذكور فيما تقدم ان تصور
الدفعة والتدريج وسرا وسرا تصورات اولية لان تصور الان والفلية
والعدمية امور جلية فالمراد ان مثل الجواب المذكور في التدريج ونظايره
جواب فيما نحن فيه وقد يجاب ايضا بان اللازم مما ذكر ان يكون الحركة
بمعنى التوسط موقوفة في التصور على الحركة بمعنى القطع وليس هذا توقف
الشي على نفسه ولا مستلزما له اذ الحركة بمعنى القطع يتوقف على الحركة
بمعنى التوسط في ارتسامها في الخيال ولا يتوقف تصورها على تصورها
فلا دور اصلا تامل **قوله** مستمر من اول المسافة الى اخرها فيه بحث
لان المفهوم من كلامه هاهنا ومما سنذكره في انتهاء المحرك لا يقدح
في تشخصه الحركة هو ان متحركا اذا حرك جسمان وحرك محركه اخر قبل انقطاع
حركته بمعنى التوسط واحد شخصي والاخر للمسافة قبل انقطاع الحركة
فسواء قيل علة الحركة هناك هي المقاسر او قوة مستفادة من القاسر كما
سيصرح به او العقل الفعال معها يلزم توارد العلتين التامتين على معلول
واحد اما بالنظر الى نفس المتوسط او بالنظر الى القوة المستفادة من الفاعل
فليتامل حق التامل **قوله** وذلك الحصول امر الى غير منقسم قبل الان عند
الفلاسفة وليس بموجود بل موجود موهوم مشترك بين الماضي والمستقبل
فكيف يكون متعلقا للحركة بمعنى التوسط التي هي موجودة عندهم واجيب
بان عندهم وجوده لا ينافي الاطلاق كما ان عدمية الحركة بمعنى القطع
لا ينافي انطباقه على المسافة الموجودة عندهم فتامل **قوله** وليس
هناك توسط بهذا التقدير يعلم ان المراد من نفي الحركة بمعنى التوسط
على انتفاء الجزء انه قد يتحقق الحركة بمعنى التوسط اصلا وعلى تقدير ثبوت
الجزء يتحقق الحركة بمعنى التوسط بان تصور عده اجزاء مسافة ولعمرتها
مبدأ ومنتهى والجزء المفرد يتحرك من المبدا الى المنتهى **قوله** والا كانت
المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى لزوم تركب المسافة من الجزء الغير
المتجزية ليس باعتبار اشتمال الشان على ثبوت النقطة مثلا اذ لا يلزم
من ثبوت النقطة ثبوت الجوهر الفرد انما يلزم ذلك ان لو كان حلولها حلولا
سريانيا بل ذلك اللزوم من خصوصية المسألة كما اشرنا اليه في مباحث
الزمان وذلك لان المتحركة من نقطة على تقدير سالي النقطة مثلا
اذا وصل الى ما يليه يقطع بحركته نقطة فلا بد ان يقطع من الجوهر ايضا
جزء غير منقسم دفعا للحكم فيلزم الجزء هذا وقد يقال يلزم على تقدير التالي
ان لا يكون هناك مسافة ممتدة لان اتصاف غير ذي المقدار بمثله
لا يكون الا بالانطباق بالكلية والا يلزم كونه ذا مقدار بوجه ما كما
نص عليه الرئيس فليتامل **قوله** فلا يوجد هناك امر ممتدا اذ لو وجد
سه في زمان وجوده **قوله** وبعبارة اخرى الى اخره قد ينافش ان

الظاهر

الظاهر من قوله وبعبارة اخرى ان يكون مودا هما هو مودى قوله اذ عند
الحصول الى اخره وليس كذلك لان قوله فان قلت اه انما يرد على العبارة
الثانية دون الاولى اذ قد صرح فيه بان نسبة المتحرك الى الجزء الاول يبطل
عند حصوله في الجزء الثاني **قوله** واذا وصلت فقد انقطعت الحركة
قبل الحركة بمعنى القطع يوجد في زمان يحده انان ان الحصول في المبدا
وان الوصول الى المنتهى فان قلت الحركة لا تتصف بالوجود قبل
الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكره انفا ولا بعده وهو ظاهر
قلنا ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى انا قبل ان الوصول الى المنتهى
لانه حرة وبهما نية وانت خبير بان قول الشارح قلت حصول الشي الواحد
اه يدفعه **قوله** فانه لما ارتسم نسبة الى اخره قال الشارح في حواشي حكمة
العين بتصور حصول امر ممتد من اول المسافة الى اخرها في الزمن بوجهين
احدهما ان يفال ان اجرى الصورتين انفصلت بالاخرى فحصل امر ممتد
منهما شبه اتصال الما بالما وصيرورتهما امرا ممتدا واحدا والثاني ان يقال
حصولهما معا رضا معه للذهن لحصول امر ممتد فيه **قوله** ان عدم عند
الاشتداد ومنه نطعا قيل علية الاشتداد في جنس السواد وهو موجود
والمعدوم نوعه السابق فلا يحذور وجوابه ان المفروض ان يبقى الموضوع
بتشخصه كما يتبادر من قوله بعينها وقوله يتغير من حال الى حال اذ لا شك
في لزوم بقا الموضوع بعينه في الحالين اي في جميع الحركات فيبقا جنس الموضوع
وبدل انواعه مناف له قطعا والمفروض خلافه قيل لا نسلم له ذلك لزوم
خلاف المفروض اذ معنى الحركة في المقولة على المعرض المذكور ان يكون نفس
المقولة باقية بعينها ومتغيره من حال الى حال وهذا المعنى متحقق في الصورة
الثالثة فليس فيها خلاف المفروض وجوابه ان المراد من المفروض من الحركة
بمعنى الكيفية او معناه المتبادر منه على قياس الحركة في الاين هو الانتقال
من كيفية الى كيفية وتغير حالها بنا في هذا الفرض **قوله** والصواب ان معنى
وقوعها اه سياتي تحقيق هذا في بحث الحركة في الاين وسنتكلم عليه هناك
ان شاء الله تعالى **قوله** وايضا فالقارورة اه وايضا فالانية اذا ملئت
وسد راسها واغلقت فعند الغليان تنصدع الانية واما ذلك الا لان
الغليان يقتضي تخلخلا في الماء وازديادا في حجمه بحيث لا يسعه الانية فتنصدع
قوله اوعاد بطبعه يرد على ما ذكره المص انه يقتضي ان لو كنت على الماء
الحار لم يرد خلها لعدم البرد الموجب للتكاثف وما ورد الشارح المحقق
اوعاد بطبعه دفعا للسؤال عن اصل المسالة **قوله** تتفاوت نسبته الى
المقادير كلها ان قيل مرادهم بان الهيولى لا مقدار لها في نفسها انه لا مقدار
لها متشخصا في نفسها بل بمعنى انها لا تختص بدرجة من درجات المقادير قلنا
هذا لا يصح اذ الهيولى اذا لم تقتض مقدارا متشخصا في نفسها يكون نسبتها
الى اشخاص تلك الدرجة المقتضاة مساوية فيلزم جواز تبدلها على

هيولى الفلك مع بطلانه عندهم فيضطروا الى القول بان صورته النوعية مما نعه
قوله فيتجه عليهم آه ولا يدفعه ما يقال بعد تسليم استحالة ذلك ان اسمال
الجسم عن مقدار يكون ٢ فجاز ان يكون للنفس حد معين لا يمكن تجاوزه
وذلك لان حاصل الاعراض لزوم تجويز قابلية القطع حال الانفصال
مقدار كلية الصغر مع استحالتها لا اتصافها بالفعل بذلك المقدار
ولا يقدح في هذه القابلية التي ادعى بطلانها وجود المانع عن نفس
الاتصاف هذا وقد يقال في الجواب نعم يجوز ان يكون لكل مادة حظ من
المقدار لا يتجاوزه والامسا واه نسبها المخصوصات تلك الدرجة
كما اشرنا اليه انفا قوله اولا فيراد به الطول رد هذا بان السمن قد
يعم جميع اعضاء الراس والقدم فيزيد في الطول ايضا وقد يقال المراد بالاقطار
هو اقطار الاجزاء الاصلية التي هي العظام لا الاجزاء اللحمية لان مناط
النمو على الاعضاء الاصلية ولهذا يجتمع النمو مع الهزال مع ان الهزال يمنع
الازدياد في الاجزاء اللحمية ويخرج السمن بقيد الاقطار سوا ٢ السمن
ازدياد الاجزاء في الطول ايضا املا قوله فالصواب ما قاله المجيب فيه
نظر لان المجموع الثاني المتقدر بالمقدار الثاني غير المجموع الاول المتقدر
بالمقدار الاول بالضرورة فلم يكن المقدار بالمقدارين في الحالين واحد
فلم يكن هناك حركة في المقدار فانما يكون لو كان موضوع واحد بعينه
متقدر المقدارين في الزمانين اولا يرى ان الماء القليل اذا ضم اليه
ما اخر فانهما يصيران شيا واحدا متصلا في نفسه كما عند الحس وليس
فيه حركة في المقدار امثلا قوله او فعل يرده في بعض النسخ كما
نقل على صيغة المضارع ويرده فاعله ولا الخبر المبتدا محذوف اي عنده
وفي بعض بالعل على ان الفعل بوزن الكل مصدر مضاف الى فاعله ومعطوف
على عنده ثم ان ما ذكر مبنيه على علم ضروري فلا يقدح ما يقال يجوز ان
يكون الاجزاء الحارة كامنة في البارة التي غلبت على الحرارة بحيث
لا يدرك واما ادراك باطنه ٢ فيجوز ان يكون لاجل ان الظاهر بسبب
انعكاس الاشعة المسخنة قابلا الى الحرارة قوله وهذه الاقوال
ايضا باطلة تبطل الاول بمشاهدة الماء على حاله والثاني بلزوم مراطها
الماء ورطوبته او مفارقة النارية صاعدة لطبعها على ان الماء لا يصيره
نارا الا بعد صيرورته هوا كما ستعرف في بحث الكون والفساد وح
يطرق البخار قوله اما ما ٢ واما ٢ على سبيل منع الخلو قوله
فعليك بالتامل لا يخفى ان الاجزاء الفرضية محققة الذوات في نفس الامر
وان كان وصف الجزئية بالفرض لعدم الفصل وتحقق ذواتها في نفس الامر
يكفي في اتصافها بالحركة فيها ويريد الى الطبيعيين استدلوا على ان الفلك
مستدير مستدير بان اجزاءه الفرضية متشابهة في الماهية فلا
يكون اختصاص البعض اولى من العكس فيدل له اجتيازها بالحركة

المستديرة

المستديرة كما سياتي تفصيله قوله فان كان كل واحد من اجزائه متحركا على
القول الثاني لا نزاع في ان القطبين لا يتحركان اصلا وعدم الاستثنا لشهرة
امرها قوله واما الكواكب وكذا افلاك التداوير قوله وان كان لا يكون
متعددة فاما ان اسعر وايضا تلك الابوان اما غير متناهية ويبطله
الانحصار بين حاجزين واما متناهية ويبطله لزوم تناهي اجزاء المسافة
مع انه ٢ عندهم قوله وكذا القول المتحرك في الكيف كيفية واحدة
ان فيه بحث لان المراد بالكيفية ان كان الواحدة النوعية لم يفتقد لان
الشبهة بالنظر الى الكيفيات الشخصية بحالها وان اراد الواحدة الشخصية
كما نقل عنه رحمه الله واما العقل اذ القول بان المتحرك في الالوان لونا
واحدا من اول الحركة الى اخرها مما ياباه الضرورة الحسية الا يرى انهم عدوا
الحركة من السواد الى الصفرة الى الحمرة الى النيلة الى البياض حركة واحدة
مع ان اختلاف هذه الامور ربما لتشخص بل بالنوع اتفاقي بل ضروري وايضا
كيف يدعى هذا في الحركة في المبادي التي هي من باب الحركة في الكيفيات
النفسانية مع ان العلم عندهم هو الصورة الحاصلة وهي عين ذاتها في الماهية
فالقول بان العلم بالجنس والفصل كيفية واحدة غير قارة كما في سائر الكيفيات
مما لا يقبل امتلا اللهم الا ان يقال الانتقالات الواقعة في مبادي ليست
من قبيل الحركة وما صرحوا من كونها حركة في الكيفيات النفسانية
فمن باب التشبيه الا ان الظاهر من كلامهم خلافه والحق ما نقل من الشارح
ان المراد بالكيفية الواحدة الشخصية وانه لا شك في تحتيه العقل عن فهم
هذا الكلام قوله نفي كل ان يعرض يكون له كيفية اخرى مفروضة
انوع من الكيفية كما صرح به الشارح في حواشي حكمة العين لكن فيه
تامل لانه مع نفي الكيفية الشخصية لا يمكن تبدل نوعيات ولو فرضنا
لان اختلاف بسبب التشخص لا يجعله مختلفا نوعا واعلم انه
لا يلزم من هذا السوال الا ان يكون كونا وفسادا لانها حصول
صورة جوهرية وزوال الاخرى لا حصول عرض وزوال الاخر قوله
وهذا انما يتصور نقل عنه رحمه الله انه لو كان كلمة ايضا مقدمة
على قوله وهذا المكان ظاهر لان كما ان اختصاص الكل لصورته
وهذا انما يتصور اذا كانت الصورة حادثة وعلى تقدير تاخيره كان
المعنى كما ان الكون والفساد يستلزم صحة الحدوث كذلك الاستناد
انما يتصور اذا كانت الصورة حادثة قوله لكونه متصورا بصورة
حالها على قياس هذه الصورة اي يكون الجزء من الجنس متصورا
بصورة سابقة على هذه الصورة مناسبة لذلك الجزء في الحيز بسبب
ما كالمجاورة والمحاذاة وتخصيصه ان هذا الجزء من الهوا انما اختص
لهذا الجزء من الجزء لانه كان قبل هذه الصورة مصورة بصورة مائية
ومتحيزا في حيز من جزء محاذية لهذه الجزء من جزء الهوا مثلا تبدل صورته

المائية صور هوائية تنتقل الى ذلك الجزء المحاذي من حيز الهوا فان سئل
لما ذا كان في ذلك الجزء من حيز الهوا حال كونه متصورا بصورة مائية
اجيب بان كان قبل ذلك متصورا بصورة اخرى مناسبة لذلك الجزء على
نحو ما سبق وهكذا الى غير النهاية قوله فلا يلزم صدق العكس انما
لم يقل فيلزم عدم صدق عكسها رجبا لان الكاذب جاز ان يستلزم
الصادق قوله ينقلب بعضها الى بعض بان ينتفي صورة بعضها ويوجد
بدلها صورة اخرى قوله بحسب ذاتها بل في لوازمها الى بعض بان تنتفي
صورة بعضها ويوجد بدلها صورة المفروض من كلام المصنف بقا النوع
لا بقا الشخص فالمراد بالذات هو الحقيقة الجوهرية لا الذات الشخصية
وباللوازم ما يعم المشخصات كما لا يخفى قوله وان لم يبق نوعه او شخصه
الى اخره فيه بحث لانه اذا كان المراد بالاستعداد زوال الصورة بالكلية
وقبول صورة اخرى اسند بها فعدم الصورة لا ينافي ذلك وان كان زوال
صورة بكيفية وقبول هذه الصورة بكيفية اشد فمع انه استحالة في
التحقيق لم يشتمل قوله في الشق الاول ولم يكن فيها اشتداد بحسب ذاتها
بل في لوازمها والجواب اذ المراد هو الشق الاول ومنافاة عدم الصورة
تظهر بملاحظة قوله اذ لا بد ان يحصل اه قوله ويعدم لو قيل ذلك
لكان اشمل لان بقا الشخص يستلزم بقا النوع وشمله وايضا لو قيل ذلك
لم يحتج في ترتيب الجزا الى التعدد لما احتيج في كلام الملهم قوله واجيب عنه
بان بقا الموضوع حاصل الجواب اختيار الشق الاخير وهو انه يوجد فيما بين
كتخين منعا فيمن زمان خال من الكيفيات كلها وفي هذا الجواب نظر
لانه رجوع في المال الى الدليل الثاني اعني قوله وايضا عند الحركة
والبعض ليس على الدليل الاول ويمكن ان يجاب بان بينهما فرقا باعتبار
ان لزوم انتفا مبدا الحركة في الدليل الثاني مبني على انها صورة معينة
وفي الاول على انتفا الصور كلها على ان في الاول تفصيلى وبهذا القول
يصح حمل قوله وايضا وجها اخر فتامل قوله وعن سائر الاعراض
فيه بحث لان خلو الجسم عن المقدار بالكلية والوضع بل الاين ايضا
مما يستحيل بالضرورة اما الاول والثاني فظاهر واما الثالث
فلان حصول الجسم في المكان عند من لم يفسره بالسطح الباطن امر
لازم ومن لوازم ذلك الحصول الاين نعم المجردات قد تخلو عن الاعراض
كلها واما الموضوع المتحرك الذي كلامنا فيه فلا قوله ومثل هذا الحال
السيال الذي يبدل افراده فيه بحث لان الافراد المستدل له على
الافراد الفرضية لا الحقيقية والا يرد الرد به السابق كما حققه هناك
فكما ان المحل باق تشخصه لم تتغير ذاته كذلك الحال السيال باق تشخصه
لم تتغير ذاته فلو فرض كونه مقوما لمحله لم يلزم انتفا المحل قوله
وللبحث فيه مجال اذ يجوز ان يقال تلك الصورة اذا زالت عن الهيولى

واتصلت

واتصلت بها صورة اخرى حصل مجموع غير المجموع الاول ولكن الهيولى باقية
على حالها فان قلت اذا كان الهيولى مانعة للصورة في التشخص كان التشخص
الحاصل باعتبار هذه الصورة غير التشخص الحاصل بسبب تلك الصورة
قلت قد صرح ابن سينا بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظ بالوحدة
النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية فلا تتبدل هويتها بتبدل الشخصية
لها فيجوز ان يتحرك في الصور الشخصية وههنا بحث اخر هو ان البيان
المذكور على تقدير تمامه انما يفيد عدم حركة الهيولى في الصورة الجسمية
ولا يفيد عدم حركة الجسم في الصورة النوعية الشخصية كما لم يفد عدم
حركة الهيولى في الصورة الشخصية مع ان المدعى عدم الحركة في الجوهر
مطلقا قوله ومنقوض بالاين والوضع مع معناه كونها تابعة لمعروضها
في الاحكام وانت خبير بان الكلام في ثبوت هذه التبعية قوله تابعة
لمعروضها في التبدل والاستقرار فان العمامة اذا تحركت الى النزول او
الصعود فلا شك انه يتغير منه هيئة احاطتها تبعا لحركتها في الاين
قوله ولقائل ان يقول وايضا الدليل المذكور ينتقض باستحالة الجسم
من السخونة الى البرودة بان يقال المتحرك من السخونة الى البرودة لا تكون
سخونته باقية والا لزم اجتماع الصورة اذا لم تكن السخونة باقية فالبرودة
لا تكون الا بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون
كما بين الحركتين الاينيتين فلا يكون هناك حركة من البرودة الى السخونة
على الاستمرار قوله ليست هي الجسمية اي ليس علة تامة للحركة ولا علة
مستلزمة هذا هو الظاهر من الدليل وقد صرح في حواشي حكمة العين
فيه بحث لان العلية باي معنى نفي عن الجسمية هي المثبتة للطبيعة مع
مقارنتها بحالة غير ملائمة وانت خبير بان الطبيعة مع هذا بحالة ليست
علة مستلزمة للحركة للتخلف في مثل الحجر المسكن في الهوا قسرا واحترازا
ح المانع في الحالة الغير الملائمة مما لا يرضى به منصف فتدبر قوله
والا دامت الحركة بدوامها فيه بحث او يمنع بطلان التالي في الاجسام
التي لم سكونها فلعلها تكون متحركة دائما فلا يلزم بطلان التالي
في جميع المواضع فان قلت اذا سكن بعض الاجسام علمنا ان المتحرك ليس
الجسمية والا لزم اشتراكها في الجسمية اشتراكها في الحركة قلت
هذا عود الى الدليل الثاني في التحقيق على ان هذا الدليل حينئذ مبني على
اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وقد صرح الشارح بان الدليل
الثاني والثالث مبنيان عليه والمفهوم منه ان الابتنا في الدليل الاول
والا فلا وجه للتخصيص اللهم الا ان يبني كلامه على ما اشتهر بين الفلاسفة
من ان الحركة الطبيعية لا يجوز ان تكون مستديرة والا لزم كون ما هو
بالطبع مهروبا عنه فتعين ان تكون مستقيمة ولا يجوز دوامها اما اذا
لم يرجع فلتناهي الابعاد واما اذا رجعت فلوجوب تخلل سكونها بين كل

حركتين وانت خبير بان هذا المشهور منقوض بالحركة المستقيمة بالنظر الى كل حد
من حدود المسافة **قوله** فينقطع الحركة عنه فيه بحث لجواز ان يكون للجسم
المتحرك لذاته مطلوب يلايمه تلايمه بالطبع ولا يصل اليه وعلى تقدير وصوله
اليه انما يلزم سكون الجسم عند حصوله لو لم يكن له مطلوب اخر لا بد لابطالها
من دليل فان الكلام في الحركة الطبيعية وهي المستقيمة كما نبهت عليه
والمطلوب بها ليس الا الحصول في المكان الطبيعي فان وصل اليه انقطع
وكذا ان لم يصل اذ لا ذهاب الى غير النهاية قلت فقد اشرنا الى ان الحركة
الطبيعية لا تلزم ان تكون مستقيمة ولو سلم فالكلام ههنا في الاستدلال
على لزوم الانتهاء بناء على حصول المطلوب **قوله** لانها باسرها هذه العلة
جارية في عدم كون الجسمية علة للحركة لكن فيه بحث لان الموجود المحتاج
الى العلة هو الحركة بمعنى التوسط وهو امر واحد مستمر من اول المسافة الى اخرها
والمعتبر نسبتها الى حدود المسافة الى اخرها والمعتبر نسبتها وان اراد ان
دوام علة الحركة تستلزم دوام معلولها باحواله من وضعه واينه
وغير ذلك فهو مما لا يدل عليه ضرورة ولا برهان كيف والحركة لا بد لها من
مقتض اليه فان كان قار الذات ظهر بطلان هذه الارادة وان كان غير قار
يستكمل الكلام الى مقتضيه اذ كل غير قار الذات مفتقر البتة الى مقتض لامتناع
كونه واجبا والتسلسل يستلزم الانتهاء الى شي غير قار يكون مقتضيه قارا
فتامل **قوله** هي الطبيعة مع منافرتها اعترض الامام في الملخص بانكم
اذا جوزتم اقتضاء الطبيعة للحركة بشرط زوال حالة ملائمة فلم لا يجوز مثل
ذلك في اقتضاء الجسمية قال الكاتبي مجيبا عنه ولقايل ان يقول هذا
الكلام لا ينقض المستدل لان غرضه اثبات ان المحرك ليس هو الجسم لذاته وعلى
الوجه ذكرتم لا يكون المحرك هو الجسم من حيث هو علة للحركة اسنادها الى
الطبيعة بالشرط المذكور كما فعلوه اللهم الا ان يقال اعتبارها اولى لخصوصها
وعموم الجسمية ولذا اسندوا اليها لا بطريق الوجوب بقي ههنا بحث
وهو انهم صرحوا في كثير من المواضع بان فاعل الحوادث العنصرية هو العقل
الفعال لا غير فعلة الحركة الطبيعية على هذا هو العقل واما الطبيعة
مع المقارنة المذكورة فليست علة فاعلية ولا علة تامة نعم يحتمل ان
يكون علة مستلزمة لها فليفهم **قوله** اذ لا بد من الشعور بالغاية
حتى يكون قد يجاب بالزام ان للطبايع شعورا لمقتضاها غاية ما في الباب
ان شعور ضعيف ومنهم من اثبت هذا الاحتمال في جميع الاجسام البسيطة
والمركبة حتى ذكر انه يشعر هذا بعض الاناث من النحل يتحرك الى بعض
جهة المذكور في حاله كان القريح الى خلاف تلك الجهة وكذا مثل
غوص الاشجار الى صوت الماء في الانهار واطوا بها في صعودها عن الجدار
المجاور وهو مما يوكد بان للنباتات شعورا وادراكا كذا في المحاكمات
قوله بل هي تصورات جزئية فيه بحث لان ادراك الجزء اي من حيث

الجزئية

الجزئية والتشخص لا يمكن الا بالحواس الظاهرة وادراك الحواس موقوف
على وجوده فلو توقف وجوده على العلم به من هذه الحيثية كان دورا فالحق
ان تصور افراد الكلي والقصد اليها على الاجمال كاف في صدورها المختار
قوله فالمتحرك يحتاج قبل هذا مما يوكد يكذبه انا نجد عند الانصاف
فانا اذا اردنا ان نتحرك في مسافة معينة تصورنا تلك المسافة والحركة
فيها على الاجمال واما تصور كل جزء من اجزاء المسافة لخصوصه والحركة
الواقعة فيه فكلا فالحق ان الحركة من المبدا الى المنتهى امر واحد بسيط
لا انقسام فيها اصلا فيكفي في صدورها تخيل المسافة باسرها اجمالا
وارادة الحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها وتوجه
القصد بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية
وان وقع في اثناء الحركة تخيلات وادراكات لبعض الاجزاء فتلك الاسباب
اجزاء اتفاقية واقعة في تلك الاوقات لا لاحتياج الحركة اليها
والحركة الصادرة ههنا واحدة متشخصة فيه بحث لانه يدل على ان المراد
بالحركة الواحدة بالتشخص مجموع الحركة التي بعضها مسند الى محرك والبعض
الاخر مسند الى محرك اخر كما هو من كلامهم فلا شك في انه لا تعدد في محركها
لان محركها مجموع المحركتين لان كل واحد منها ليكون متعددا ومجموع المحركتين
واحد بالتشخص وكل واحد جزء من هذه المحرك الذي هو واحد بالتشخص بلا
اشتباه فالصواب في تعليل هذا المطلوب ان يقال ان حجرا واحدا بالتشخص اذا
تحرك بالقسر مسافة بعينها من مبدا الى منتهى معين في زمان معين لا يختلف
حركة هذه بان رامية زيدا او عمرا او غيرهما وذلك معلوم بالضرورة والسر في ذلك
ان الاستناد الى المؤثر لا دخل له في مشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز
توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالتشخص ابتداء على سبيل
البدل **قوله** قلنا نختار ان الاثرين متغايرين الى اخره سياق كلامه
هذا يدل على ان مراده بالحركة التي حكم بوحدتها المتشخصة مع تعدد المحرك
هو الحركة بمعنى القطع اذ لا تبعض للحركة بمعنى التوسط فيتعدد الاثر
باعتبار ان الانصاف ببعض الامتداد مستند الى محرك وبالبعض الاخر
الى محرك اخر وانت خبير بان المراد بالمحرك ههنا هو السبب الفاعل للحركة
لان احد الاشياء الستة التي تتوقف وحدتها الحركة هو الفاعل كما دل عليه
صريح كلامه في المقصد السابق وان الحركة بمعنى القطع امر مستحيل
التحقق في الاعيان كما صرح به في المقصد الثاني في هذا الفصل فلا يحتاج
الى الفاعل كما دل عليه تعليله في المقصد السابق هذا الاحتياج بقوله فان
الحركة امر ممكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلية اللهم الا انه يكون مراده
ههنا الحركة بمعنى التوسط ومراده بالبعض المستند الى المحرك بعض نسب
الحركة الى حدود المسافة فان قلت اختلاف النسب من لوازم وجود
الحركة بمعنى الوسط وقد تقرر عندهم وصرح به الشارح في حواشي معرفة

شرح المطالع لان تاثير الفاعل في نفس الوجود ولا دخل له في لوازم الوجود
قلت لو سلم فلوازم مطلقا اختلاف في النسب لا الاختلاف المخصوص بقي
ههنا سؤال اشرنا اليه في المقصد الثاني من هذا الفصل فليرجع اليه على
ان الكلام في تعدد فاعل الحركة ولا تعدد لفاعل نفس الحركة على هذا الغرض
والحق ان المقام محل الكلام قوله واذا كان الحركة مختلفة بالنوع الى اخره
مقصوده من هذا الكلام رفع اعتراض شراح المقاصد واصلاح كلام المصنف
فان قوله كالسود والسمن لا يصلح معللا لما ذكره اولا لان شيئا في كلامه فيما
اذا اتحد المبتدا والمنتهى واختلف ما فيه والكل مختلف ههنا والاصح
ان يقال المقصود منه ههنا التمثيل لا التعليل وان كان المبهم هذا قوله لكنهما
اختلفا بالمبدائية والمنتهائية فان قلت هذا جار في كل حركة من
المبدا الى المنتهى والرجوع الى ذلك المبدا مع انهم قد صرحوا بان الاختلاف
بالماهية ليس الا في الصاعدة والهابطة قلت لما كان مبدا الصعود
والهبوط ومنتهاهما جهتين حقيقيتين لا تتبدلان اصلا فالعلو
سفلا وبالعكس بخلاف سائر الجهات غير ذلك ولهذا لا يمكن اعتبار
الصاعدة هابطة وبالعكس بخلاف غيره وسوه السارح في اثناء
المقصد الشامدة الى هذا السؤال وجوابه واعلم ان قياس العربية كما نقل
عن الشارح المنتهية كالمصطفة واما المصطفوية فقد قيل من الاغلاط
المشهورة كالمرتضوي قوله بل هما تانك الحركتان مستغنيا ن فائدة
فائدة هذا الكلام دفع توهم نشأ من قوله لا يختلف بالنوع من حيث انهما
كذلك لانه ينبا د رمنه رجوع النفي الى قيد الحيثية مع ثبوت اصل
الاختلاف النوعي باعتبار اخر فصرح بان ليس المراد ذلك قوله
فهو عارض للحركة قيل هذا ضعيف فان هذا التعلق بالزمان غير تعلق
الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانما هو حركة الفلك الاعظم ولو قيل
ان قد رتنوعه فلا خفا في جواز احاطتها حقيقة واحدة لم يرد هذا
ويمكن ان يجاب بان مجموع الزمان يتقدر به حركة الفلك الاعظم واما
اجزاء الزمان فقد يقدر بها سائر الحركات ايضا كما اشار اليه الشارح
في بحث الزمان ولهذا ينقسم الزمان بحسب انقسام الحركة مطلقا
كما سيأتي وهذا التقدير هو المراد بالعروض ههنا الحركة اذا تقدرت
الامس بعدم الامس بانعدامها فكان عدمه بعد وجوده لعدمه
زمانه قوله فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة فالحركات
الاينية لا خفا في ان القول بان الوحدة للحركة تتوقف على وحدة ما فيه
جنسا انما يتم اذا ثبت عدم جنسية مطلق الحركة لما تحتها اما بان يكون
مقوليتها على الاربع بالاشتراك اللفظي فلا يتحقق مطلق شامل او
بالتشكيك فيكون المطلق عرضيا للاقسام لا ذاتيا والاول باطل كما مر
في الوجود والثاني ذهب اليه كثيرون تمسكا بان الحركة كمال اول لوجود

شيء الشيء

شيء شيء من شانه ذلك والوجود مقول بالتشكيك ورد بان الكبرى طبيعية
لا كلية لان المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لا افراده وذهب اخرون
الى انه متواطئ اذ لا يتصور كون بعض الحركة اولى واقدم او اشد في كونه
حركة بل لو امكن ففي الاتصاف بالوجود فيكون التشكيك عائدا الى الوجود
يقال لو كانت الحركة جنسا عاليا لانا لا نسلم ذلك لجواز ان يكون من مقولة
ان ينفعل مثلا هذا ثم ان في الحركة الاينية اعتبار الاجناس المنتهية الى
العالي وهو الحركة في الاين غير ظاهر فليتأمل قوله وان امتنع اجتماعهما
جنسا فلا لما بينا بينهما كالوقوف في النمو فان الجسم حينئذ لو تحرك في الكيف
او الوضع ولم يتحرك في النمو لا يكون لاجل التضاد قوله من ان الحركة
المستديرة لا تضاد فيها بيان لما الذي هو عبارة عن الدليل فان قلت
هذا نفس المدعى فكيف يكون بيانا لما هو عبارة عن الدليل قلت
بوصف الحركة المستديرة اشعار بالدليل فالاستدارة هي التي يسهل
لم يجز في الوضعية تضادا كما سيظهر قوله فان الصاعدة والهابطة
ضدان وان اخذ ما فيه اعترض عليه بانه يجوز ان للمعلول واحد علل
متعددة بتحقق هذا المعلول بتحقق كل واحد منها فتحقق المعلول
في صورة بدون ما يدعى عدم علته لا يدل على المدعى وهو عدم علته
مطلقا لجواز تحققه في تلك الصورة بعلة اخرى وبهذا ظهر ما في تعليل
انتفا تضاد الحركات بتضاد المتحرك في تعليل انتفا تضادها بتضاد
المحرك من الخلل والجواب انه تقرر من قواعدهم ان المصدر المضاف
من صيغ العموم فالمعنى جميع تضادات الحركات ليس لتضاد ما فيه
فعلى هذا ينطبق الدليل على الدعوى فان قلت انتفا هذا الايجاب
الكلي لا يستلزم ان يكون جميع تضاد الحركات بحسب ما فيه اليه قلت
لم يدع احد هذا الاستلزام بل ان الامر في الواقع وكذلك كما يدل عليه
الاستقراء قلنا مثل قوله عن طبيعة واحدة فان الطبيعة هي العلة الفاعلية
للحركة والحركة والحالة الغير الملائمة ليس جزءا من العلة الفاعلية ولهذا
لم يذكرها ههنا وان كانت جزءا من العلة التامة قوله مع انهم صرحوا
بخلافه اي صرحوا بالتضاد الحقيقي وليس المراد انهم صرحوا بالتضاد مطلقا
والا فيجوز ان يحمل على التضاد المشهوري ولا منافاة وقد يجاب عن الرد
بان تضاد الحركة لتضاد منه واما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة
حينئذ بل من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل متميزا
بالطبع متخالفتان بالنوع متضادتان بعارض لازم هو غاية القرب
من المحيط والبعد عنه بخلاف سائر الجهات فتأمل قوله لان حركة
الحجر الى اخره ولان المتحرك جسم ولا تضاد فيه بالذات اذ لا موضوع
له ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين
كحركة الحار والبارد ومثل النار والماء الى العلو قوله ولا يمكن توارده

لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضي زمانا ما
ولا يتصور للزمان زمان قوله من جسم بسيط اي بحد ومما جسم بسيط
لانهما جزآن منه كما يتبادر من عبارته قوله وباعتبار هذين
فان قيل قد ذكروا ان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف
اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة هذا العد
قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى الاطلاق واما اذا كان بخصوصيته
بحيث يوجب صدق حد الضدين على المعروض او ما يتعلق به فلا اشتباه
وههنا قد صدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين اعني
الصاعدة والهابطة كما ذكره الشارح قوله ولا بحسب عارض لازم
لفظ اللازم مشعر بان التضاد في القسم الثاني انما هو بحسب اختلاف
المبدا والمنتهى بحسب عارض لازم فعلى هذا لا تضاد في الحركة المستقيمة
الا بين الصاعدة الهابطة وقوله قلت لا شك الى آخره آه يشعر بان
عدم تاخر العارض الذي يكون سببا لتضاد المبدا والمنتهى يكفي في تضاد
الحركة ولو كان مفارقا اللهم الا ان يبنى كلامه على ان هذا العارض
ما وجد الا لازما بالاستقراء قلت لا شك الى آخره قيل عليه كما ان
ثبوت هذين العارضين له انهما متاخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما
ايضا متاخر عن وجودهما ولا اشتقاق في ان يكون احد الوصفين المتاخرين
علة للاخر وجوابه ان ثبوت مجموع العارضين المذكورين متاخر عن
وجود الحركتين زمانا لان وصف المنتهى انما يعرض بعد انقطاع الحركة
وان كان وصف المبدا انه يثبت للمبدا قبل الانقطاع واما التضاد فيوصف
به الحركات حال وجودها باعتبار التوجه كما اشار اليه في تحقيق ان
ليس تضاد الحركات باعتبار الحصول في الاطراف فتاخر التضاد عن
الحركة ليس الا بالذات ولا يعقل عليه المتاخر للمتقدم فتامل قوله
كانا متضادين بحسب ظاهر العبارة ان يقول متضادين بعين لان وضع فاعل
يشبه الفعل الى الفاعل متعلقا بغيره مرادا لفعل مثل ذلك
ووضع تفاعل للنسبة الى المشترك منه من غير قصد الى تعلق له قوله
وايضا كل قوس تقتضي فيه بحيث لان القوس التي توتر المستقيم
المذكور من النقطة التي على محدب الفلك اعظم مما يكون ان يوجد
في الخارج من المذكورة فهي في غاية الخلاف فهو بالتضاد
اولى من غيرها قوله لا تفاوت سرعة الاستدارة آه هذا يرد على الوجهين
والجواب لف ونشر غير مترتب لكن هذا الجواب يدل على ان لا تضاد
الا بين الاشخاص والمشهور المصرح به فيما بينهم تحققه بين الانواع الاخيرة
المندرجة تحت جنس قريب الا ان يحمل كلامهم على تحققه فيما بين افراد
الانواع الاخيرة قوله وكذلك الاطراف والنهايات متساوية فيهما
فان قلت الاطراف متصرفة في المثال المذكور لا متساوية قلت

الحكم بالتساوي مبني على المغايرة الاعتبارية قوله للتضاد بين المبدين
والمنتهيين اي باعتبار المبدئية والمنتهئية وان كانا ذاتا مما متحد بين
بالماهية قوله فلا تضاد بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرة
منه بحث لان ما منه وما اليه في المستديرة المذكورة فيما تقدم موجودان
متضادان باعتبار العارض كما في المستقيمة اللهم الا ان يراد الحركة
الوصفية على ما هو اصطلاح الفن فح يكون الدليل قاصرا عن المدعى وان
جعلت منشا بسبب التضاد بين الحركتين المذكورتين انتفاء التضاد بين
المبدا والمنتهى باعتبار عارض لازم لم يلزم منه انتفاء التضاد بين حركة
بالاستقامة من المركز الى المحيط وحركة بالاستدارة من المحيط الى
المركز فان التضاد بين المبدا والمنتهى في هذه الصورة باعتبار عارض
لازم كما مر وان جعلت منشا انتفاء التضاد بينهما بحسب الماهية
لم يتحقق تضاد بين المستقيمتين ايضا وسياق كلامه يدل على قوله بالتضاد
بينهما فليتامل قوله انما يتصور في الحركة الاينية تخصيص الانقسام
بحسب المسافة في الحركة الاينية على حسب الظاهر المتبادر من كلمة المسافة والا
فلو اريد بالمسافة ما فيه الحركة تحقق الانقسام بحسبها في الاقسام الاربعة
قوله فلا تكون متحركة هذا مشعر بان الجواهر الظاهرة غير متحركة اذا
جعل المكان عبارة عن السطح وقد سبق في مباحث الاكوان ان الجمهور متفقون
على حركة الجواهر الظاهرة وان المكان عبارة عن السطح كما هو الظاهر من سياق
كلامه قوله انه لا يكون كالصورة كالصور النوعية كما كلامه في حاشية
التجريد حيث قال لا شك ان المعروض الحقيقي للحركة الاينية والوصفية
هو الجوهر الحالي للمكان المتصف بالوضع اعني الصورة الجسمية التي هي
جوهر ممتد في الجهات الثلاث لمطلق الجسم يعني الصورة هو القابل في
ذاته للحركة المتصف حقيقة بالحركة واما الهيولى والصورة النوعية
والاعراض الحالة فيها فهي متحركة بها بتبع الحركتين بتبعها بالعرض
والمعروض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل المقادير
والكيفيات قابلة اياها فهي متصفة بتينك الحركتين اصالة وبالذات
وما يجاورها تتصف بها على سبيل التبع وبالعرض قوله اما ان
يكون مبدا الحركة في غيرها فان قيل فعلى راي من يجعل الممكنات كلها
مستندة الى الله تعالى ابتداء على ما ان هذا التعلم من يكون الحركات كلها
قريبة فليتامل بان يريد بالمتحرك ما جرت العادة بخلق الحركة
معه لما يفصح عنه وصفهم بعض الحركات بكونه اختيارية قوله ومنهم
من جسم اذ بان على ان الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة السعي
منها قوله بحيث اما سريعة او بطيئة فان قلت قسم آخر وهي المساوية
فلم لم يتعرض له قلت لان هذا التقسيم للحركة باعتبار وصفها الذاتي والمساواة
صفة للمقدار اولا وبالذات قوله بحاجة قاصرة لان الشريعة التي تقطع

المسافة المساوية في زمان اقصر لا تصدق عليها هذه الخاصة فيه بحث
لان قطع السريعة في الزمان المساوي مسافة اكثر خاصة شاملة ويلزمه
قطعها في زمان اقصر مسافة اكثر لان الزيادة على اصل مسافة البطي التي قطعها
السريعة بفضل سرعتها قابلة للقسمة البتة والا لزم الجزء وقطع بعضها
في زمان اقصر فان قلت لعل الزيادة لا تتجزى خارجا قلت لا يخلو اذا فرضت
تلك الزيادة تمام مسافة السريعة لم يقطع البطيئة بل ولا قطع السريعة في الزمان
المساوي مسافة اكثر خاصة شاملة للسريعة ايضا كما لا يخفى اللهم الا ان
يقال تلك المقدار من المسافة لا يقطعها الا بعينه لا يتصور ابطا منها حتى
تكون هي اسرع بالنسبة اليه فرضها تمام مسافة السريعة فرض لا يمكن
مطابقته للواقع وقد يجاب عن البحث بان سريعا اذا قطع في جزءين من
الزمان غير منقسمين خارجا مسافة فالبطي القطع في ذلك الزمانين
مسافة اقصر فلنفرض انها نصف مسافة السريع فالزمان القصير هاهنا
الجزء الواحد فقط والسريع قطع فيه مسافة مساوية فقط وانت خبير
بان كون الزمان القصير هو الجزء الواحد فقط لا يلائمه اصول الفلاسفة
كما مرت اليه الاشارة من الشارح في بحث الخلا **قوله** لا بالحس حركة انه
ولا يحس شي من سكناته قد يجاب بان السكون عند نا عدمي فلا يحس
به والحركة وجودية فلهذا يحسها وفيه نظر اذ قد سبق ان السكون محسوس
بالتبع وبالجملة قد يدرك بالحس عمى زيد واقطعيته وليس العدمية ان
يدرك حينئذ كون الفرس التي تعد واسرع عدو في الزمان النظا ولد في
مكان واحد **قوله** مبني على نفي الجزء من اثبت الجزء قال بصحته ومن نفاه
قال ببطلانه **قوله** اي اذا ارتفع نفس سور الكلية اعني كلا بأداة الاهمال
وهي اذا البلا تستعد ركة قوله جار ذلك في الثاني والثالث اذ لو بقي على
ظاهره لدخل الوقوف في الثاني والثالث في العرض المذكور **قوله** وان
تحرك آه نسبة الحركة والسكون الى الظل مجاز لانهما من خواص الاجسام
والظل عرض لانه من مراتب الضوء كما سبق **قوله** ويمكن المطابقة
اي المطابقة في بطلان الثاني لا في الملازمة كما يوهمه العبارة فالمراد
المطابقة في الدليل الشرطي بتمامه **قوله** لان القصود **قوله** لان
القصود لا تقبل الاشتداد والنقص بناء على المشهور من ان الذاتي لا يكون
مشككا وان لم يقم عليه البرهان كما مر هاهنا الاشارة اليه في بحث الوجود
قوله فممانعة الطبيعة وقد يكون السبب في البطوء نفس الارادة
في رامي الحجر وتحريك اليد ترفق ولهذا قد تحرك المحرك بالارادة جسما
في الهواء تارة بطريق السرعة وتارة بطريق البطوء فان علة البطوء هاهنا
لا تعلم مما ذكره المص والشارح فعليه ما ذكرنا ومنع الارادة **قوله** كالسهم
المرمي بقوة واحدة تارة في الما وتارة في الهوا وكالشخص السائر فيهما
بارادته في هذين المثالين نظر لان المتبادر من عبارته اتحاد السهم

المرمي

المرمي فيهما فعلة البطوء فيهما آه ليست الطبيعة مع ممانعة المحروق بل ممانعة
وحده والمثال الصحيح سهم اكبر رمي في الما واصغر رمي في الهوا فان الاول
ابطا من الثاني وعليه بطلان الطبيعة مع المحروق فان قلت مراد الشارح
ان في حركة السهم المرمي تارة في الملا الاعلى صوب المركز ابطا بالقياس الى
المرمي في الخلا على صورته وكذا القياس في المرمي في الهوا وعلية هذا
البطو ممانعة المحروق والطبيعة في المرمي في الخلا على صوب المركز وليس فيه
ممانعة المحروق ولا الطبيعة وليس مراده ان علة البطاء المرمي في الماء
بالقياس الى المرمي في الهوا ممانعة الامرين حتى يلزم ما ذكرتم قلت بعد
تسليم احتمال العبارة لهذا التوجيه الكلام الحق فرض المرمي في الخلا باطل
وايضا بلعو فرض رميهما بقوة واحدة **قوله** واكثر المعتزلة سياق كلامه
يدل على ان اهل السنة ايضا من المانعين وكان منعهم لعدم تمام دليل الاثبات
عندهم لا لان لهم دليلا على النفي بخلاف المعتزلة فان لهم دليلا على ذلك كما
سيأتي ولهذا قال من المعتزلة **قوله** والا ظهر ان يقال واما ما ذكره
او لا فيرد عليه انك ان اردت الوصول التام اخترنا الثاني ومنعنا ان ذلك
الوصول في ٢ الثاني بل في مجموعه لزم تتالي الآنات اجاب عنه الكاتبي
بما حاصله ان لزوم تتالي الآنات في لوازمهما انما يلزم فيه ان لو كان
الان موجودا في الخارج وهو مسلم ولزومه في الذهن مسلم لكن استحالته
ممنوعة انما المستحيل تتالي الآنات في الخارج ورد الشارح بانه اذا تتالى الآنان
في الذهن فلنفرض ان جسما قد تحرك فيهما على مسافة فبلا انقسام الحركة
الى جزءين لا ينقسمان اصلا وكذا انقسام المسافة اليهما فاما ان يكون
الجزآن في المسافة بالقوة فيلزم الجزء بالفعل واما بالقوة فيلزم
الجزء بالقوة فكما ان تركيب الامر الممتد من الاجزاء لا ينقسم في الخارج
محال فكذا تركيبه منها في الذهن لانا اذا لم يكن الان موجودا في
الخارج لا يكون مجموع الانين موجودا فيه فلا يصح الحركة فيه فلا تم مما
ذكرتم لانا نقول اذا فرض تتالي الانين يكون ذلك المجموع زمانا والزمان
سواء كان موجودا او موهوما يجوز وقوع الحركة فيه قطعا **قوله** فيلزم
تركب المسافة ايضا منها واما اذا تحقق الان ولم يتتالى فلم يلزم هذا
المحذور لان الان طرف للزمان فلا يلزم من انطباقه عليها محذور وهذا
كما ان ثبوت النقطة لا تستلزم وكون الخط مبالغا من النقاط استلزم
قوله فهو سكون قالوا هذا السكون ليس من مقتضيات الطبيعة فانها
تقتضي الحركة الى طلب الملائم وكذا السكون لا يلائمها لانه في الحيز الغريب
بل المثل الغريب فان دفع التحريك الى الحد المعين كذلك افاد قوة التسكين
في ذلك الحد ثم الطبيعة شرط السكون في ذلك الحد يحدث بعد ذلك ميلا
وملائمة الى جهة اسفل فيحدث الحركة اليه قال المولى العلامة شمس الملة
والدين محمد بن مبارك شاه البخاري رحمه الله الاشبه ان هذا الكون قسري

والقياس امتناع تتالي الآنات اذ الضرورات الطبيعية مثل ضرورة الخلا اوعنى ها كثيرا ما تقتضي امورا استبعدها العقل **قوله** وابطلها ابن سينا فتل ويرد عليه ايضا يلزم على هذا الخلل السكونات في كل حركة مستقيمة سيما في المسافة اذا كانت على اجسام مصورة بل يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود والزوال عنها مع انه لا سكون في الفلكيات **قوله** ثم انه اقام الحجة وقد يجاب عنها بان الميل الذي الحركة لا انه علة الوصول الى حد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد شرطين فليس هناك مثلان منفيا بان وانت خبير بان هذا الجواب لا يجدي حركة يعني لتوجه الاسناد لا له حينئذ الى ان حدوث الشرطين ثم يرد مبنى اليه حدوث الشرط كما يرد اليه حدوث المثل فليتامل **قوله** والصواب ان يجاب بمنع استحالة اجتماع المثلين بل كما في الحجر المرمي الى فوق فان قد مثلا طبيعيا الى تحت وقسريا الى فوق وايضا الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يمس في حركة الكم والكيف فان الحركة فيهما يعني عن ذي المثل كذا ذكره الابهري في شرحه **قوله** والجواب عنه ان الجبلي وقد يجاب عنه ايضا بانه لو سلم لزوم التعادل فليكن في آن الوصول لان زمانين ابي الوصول والرجوع يكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى **قوله** لامتناع التداخل فان قلت لو سلم عدم تكاثف اجزاء الجبل فلم لا يجوز النفوذ مع ازدياد حجمه وانما الممتنع هو النفوذ بلا ازدياد في حجم قلت ذلك الجزء من الجبل الذي يندفع بالخردلة للنسبة الخردلة في حيز سوا فرض التكاثف وازدياد حجم الجبل متحرك حركة الرجوع بعد حركة الاستناد في ضمن حركة الكل فبين حركته زمان سكون في العرض وهو بعينه زمان وقوف الخردلة فيلزم سكون الجبل في هذا الزمان قطعا فان قلت لا جزء بالفعل قلت ذات الجزء متحقق انما المعروض جزئية وايضا قلنا انه بعرض الجبل من مركب له اجزاء بالفعل في ان عدم رجوع الخردلة لمصادمة جبل من حديد ونفوذها فيه يقرب من وقوف الجبل في اشتغاله **قوله** بل يرجع فان قلت قد شاهدنا ان الملاقاة كانت حالة الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل حركة اليد الى فوق فانه سلم حينئذ ان الرجوع لم يكن الا بعد الملاقاة قلنا لو سلم فوقوف الجبل مستبعد لا يستحيل قوله جعل المرصد الرابع فصلين الاول في مباحث الاين لاتفاق الفريقين على تحققه الثاني في الاضافة **قوله** وليس لها حقيقة اي ليس للابوة من حيث انها مضاف حقيقي حقيقة الا ما ذكره لا ان تنفس الابوة حقيقة مخصوصة غير ما ذكرنا **قوله** وثاني الذات الاب المعروضة قال الشارح في حواشي حكمة العين الظاهر ان اطلاقه على المعروض من حيث انه معروض لا من حيث ذاته مع قطع النظر عن المعروض والفرق بينه وبين المشهوري الاجزاء العارض منها جاحود بطريق العروض

لا الجزئية

لا الجزئية وهناك بالعكس فان قلت الاب هو الذات المتصفة بالابوة لا الذات والابوة معا والا لم يصدق عليه الحيوان قلت المضاف المشهوري هو مفهوم الاب لا ما صدق عليه وتمام تحقيقه في تلك الحواشي **قوله** وهذان يسميان مضافا مشهورا بخلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لنظر المضاف بمعنى شيء له الاضافة على ما هو قانون اللغة **قوله** اي من حيث يلزم الى اخره مقتضى السياق ان يقال فان الملزومات البتة اللوازم كذلك فاشار الشارح الى التوجيه بما ذكره الابهري من ان لفظ ذلك اشارة الى بعض العبر لا الى المجموع ولك ان تحمل عبارة المص على حذف المضاف على حذف المضاف اي ملزومات اللزوم **قوله** واذا فيد ذلك العبر لكونه سه وانما لم يقيد المص اعتمادا على ما مر في المرصد الاول من هذا الموقف **قوله** فليس لنا عرض متعلق لعدم لزوم كونه من الاعراض لا كلا ولا بعضا فلا حجر في عدم صدق التقريب عليه بناء على ان ليس من حقيقته تعقل الغير وان كان من حقيقته عارضة ذلك **قوله** وليس كلامنا في ذات المعروض وجوه كما هناك هذا مشعر بان مراده بالمعروض المضاف المشهور بالمعنى الاول وقد عرفت انه ذات المعروض من حيث انه معروض فيعدم لا انفكاك في التعقل ههنا ايضا ظاهر بل في الخارج ايضا اذا كان محاله وجود فيه اللهم الا ان يراد بالمعروض ههنا ذاته من حيث هي والتنبيه على ما ذكره فيما سبق باعتبار ان العرض اذا لم يتعلق بالمعروض من حيث هو معروض فعدم تعلقه به من حيث ذاته بالطريق الاولى فتامل **قوله** وفي قيد الحيثية اشارة الى ذلك اي الى الحاصل وجه الاشارة ان في قيد الحيثية اشارة الى ان في كل من المضافين اللذين حكم بوجوب انعكاس النسبة ههنا غير حيثية الاضافة والا لكفى هذا القدر وعدم انما يظهر في المضاف المشهوري فان فيه ذات المضاف وحقيقة الاضافة واما المضاف الحقيقي فلا شيء فيه غير جهة الاضافة اذ لا حقيقة له سوى انها شيء متعقلة بالقياس الى الغير المخصوص **قوله** بحيث اذا وضعت ورفعت ما عداه مثلا اذا رفعت من الابن كونه حيوانا او انسانا وما شئت من الاوصاف واثبت كونها اما نفس اضافة الاب اليه وان رفعت عنه كونه ابنا واثبت له سائر اوصافه لم تبق الاضافة فعلمنا ان الاضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس انما هي بين الاب والابن واعلم ان نفس الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار حروف النسبة اليه كالعظم والصغر وقد يفتقر اما على تساوي في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او لا اختلاف كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم **قوله** على ان ذلك لا ينضبط تقريع وهو تصريح بما علم ضمنا والتزاما من قوله مكان سكون الاضافات مضطرة قوله كالمبدئية اي الى ذي المبدا بالنسبة الى المنتهى اذ لا تضايف بين

المبدا والمنتهى كما سلف قوله دون سائر علله الناقصة لما اخرج المص تقدم
العلل الناقصة عن التقدم الثاني لزم ان يدرج في التقدم العلي والا لم يحصر
الانقسام في الخمسة مع ان ما سنذكره من ان التقدم العلي موحد بشي الدرج
تقدم عين الفاعل فيه الا ان يأول بما له مدخل في الوجود. قوله
الرابع التقدم بالشرف الظاهر ان اطلاق التقدم على هذا المعنى بحسب
الاصطلاح اذ لا تقدم بينهما بحسب اللغة الا باعتبار ان زيادة الفضل والشرف
بسبب التقدم في المجالس غالبا ولهذا الاعتبار يرجع الى التقدم بالرتبة
الحسية فلا يكون قسما براسه قوله يجوز اجتماعهما بل بحث فيه بحث
اشرنا اليه في مباحث الزمان وهو ان جواز الاجتماع غير لازم في التقدم
الذاتي لما سبق بالعلة المعداة فانه سبق العلة الغير العاقل بالمستقل
بالمباشر ويجب عدم اجتماعه مع المعلول لما ان مثل هذا السبق ذاتي
اي طبيعي وان اشعر كلامهم المص بانه تقدم زماني لسبق الافلاك الى
التمسك في نفي هذين التقدمين بتساوي اجزاء الزمان في الحقيقة
كما ذكره الشارح في مباحث الزمان قوله ولا بالشرف والرتبة
ذكر الشارح في مباحث الزمان جواز كون التقدم ههنا بالرتبة فليذكر
قوله كونه له زمان اكثر لو فاد كونه من ابتدا وجوده زمان اكثر لظهر
شموله لما انعدم المتقدم وزمانه حين وجوده المتاخر لكان اولى
قوله من نوع واحد الظاهر ان المعلولين بكونهما من نوع واحد ليس
للاحتراز فان العلتين لمعلولين من نوعين ايضا كذلك قوله الموقف
الرابع في الجواهر قال الامام الرازي الجوهر مشتق من الجهر سمي
الجوهر به لظهور وجوده وظهوره وجودا لعرض لو سلم لا يستلزم تسميته
بالجوهر لعدم لزوم الاضطراد في وجه التسمية كما تقرر قوله ممكن موجود
لا في موضوع ليس مرادهم بالموجود في تقرير الجوهر الموجود بالفعل والا
لكان الشك في وجود جبل من ياقوت او بحر من زيبق شكا في جوهريته
بل معنى هذا الرسم ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع كذا في حاشية
التجريد ورده الاستاد بان قولنا جوهر من الاحكام الايجابية المستدعية
لوجود الموضوع بالفعل كما تقرر عندهم والجوهرية ليست مما تتصف به
الشي في الذهن حتى يكفي وجود الموضوع ذهنا فالتصديق بكون الشي جوهرا
بالعقل موقوف على التصديق بكونه موجودا بالفعل والشك في الوجود
شك في الجوهرية نعم قد نحكم بكونه جوهرا قبل العلم بوجوده بالفعل لكن المراد
منه انه جوهر بالقوة اي ماهيته اذا وجدت كانت جوهرا والجواب
منع ان الجوهرية ليست مما يتصف به الشي في الذهن والتحقيق
عندهم ان صور الجواهر الكلية جواهر حال وجودها في الذهن بنا
على ان الحاصل في الذهن هو ماهيات الاشيا المطابقة للامور الخارجية
فتامل قوله وعند المتكلمين موجود متحيز بالذات هذا التعريف لا

يصدق

يصدق على ماهية الجواهر اللهم الا ان يقال مرادهم لو وجد لكان متحيزا بالذات
على قياس ما قيل في تعريف الحكما او يقع جوهر بالماهية وقوله واما التقسيم
على راي الحكما قال في شرح المقاصد هذا التقسيم على راي المشائين من الحكما وعند
الاشراقيين منهم الجوهر ان كان متحيزا فجسماني وهو الجسم لا غير اذ لا يثبت
وجود جوهر حال هو الصورة واخر محل هو الهيولى وانما الهيولى عندهم اسم
للجسم من حيث قبوله الاعراض الحاصلة للاجسام المتنوعة والصورة اسم
لتلك الاعراض وان لم يكن متحيزا فروحاني وهو العقل والنفس قوله
نصوره ان كان مقولية الصورة على الصورتين بالاشتراك اللفظي او
الحقيقة والمجاز فلتقليل تصوره على قسمي الصورة كيلا يلزم الجمع بين معنى
المشترك او الحقيقة والمجاز والمطلقات للاختصار قوله او نوعية ومحلها
الهيولى ايضا قوله وان كان محلا لها فهيولى يمكن ان يفسر قول الشارح
في الحال والمحل بقرينة المقابلة للمركب فيخرج محل صورة المركبات في الهيولى
ويمكن درجه في الهيولى لانها هيولى ثانية فالامتياز في الاقسام
حينئذ بالاعتبار والحيثية قوله بنا على نفي الجوهر وعلى نفي تركب الجسم
من اجسام صغار كما ذهب ذيمقراطيس سيظهر ان شا الله تعالى ان
ليس لهم برهان على بطلانه قوله اذ على تقدير ثبوته الى اخره وذلك انا نقول
اذ لو ثبت تركب الجسم مما ليس حالا في جوهر اخر ولا محل له وهو الجوهر الفرد
قوله والثاني مما لا جزء له لما كان عدم ثبوت البرهان محللا للجسم
بطريق اخر قال والثاني مما لا جزء له قوله والمادة فان تبدل الجسم
مع الهيولى ايضا بالقول انه لامتناع انفكاكها عن الصورة كما سيجي قلت
المراد ان وجود المركب بالنظر الى المادة من حيث انها مادة لا يكون الا
بالقوة وبالنظر الى الصورة بالفعل حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة
لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل الية قوله بل يجوز ان يكون جزءا
للنفس نعم لو تم دليلهما لم يرد هذا فان قلت مراد المص الجوهر
المنقسم في قوله الجوهر اما اله لا بعاد الى اخره الجوهر المتحقق الوجود
فلا يتجه شيا مما اورده الشارح قلت لا يتجه الاشكال على التقسيم
الاول وحينئذ ايضا فلا المتن قوله لانه هو الذي قام به التاليف
تلخيص السند لان القاضي ان كل واحد من الجزئين جوهر مولف وكل جوهر
مولف جسم وفاقا والجواب ان المعتبر هو الحقيقة الجسمية هو التاليف
عطف التاليف على الاتصال عطفا تفسيريا اشارة الى ان ليس المراد
بالاتصال التعدي المنافي لاثبات الجوهر الفرد قوله ولا يخفى ما في هذا
الكلام من التعسف قيل التعسف ناظر الى كلام القاضي من لزوم عدم
انقسام الجسم استحالة قيام العرض بشيئين كل منهما جزء المحل والاقرب انه
ناظر الى كلام المص ووجه التعسف فيه ان القول بالتاليف لا يستلزم
مجموعية الجسم الا ان القول بان التاليف قائم بالمجموع وهو خلاف مذهب

الجمهور وكيف يجعل القول بالتأليف مبني القول بمجموعية الجسم وايضا اجزاء
الكلام مبني ثبوت التأليف عند القاضي مطلقا واول الكلام تشنيع فلا
وجه لجعل احدا لكلامين محصل الاخر. قوله احاطة حد واحد الى آخره
فان قلت ان اراد الاحاطة من جميع الجوانب يلزم ان لا يوجد للسطح
شكل وان اراد الاحاطة من جهة امتداده من حيث انه مقدار فللخط
المتناهي شكل البتة مع انهم صرحوا بان الشكل يوجد للسطح دون الخط.
قلت الجواب يظهر من ملاحظة معنى الاحاطة قوله لا يعقل النهاية
هذا محمول على حذف المضاف بقرينة السياق اي احاطة النهاية ولوازم
الانقسام من كون الجزء محاطا بطرفان على من يعرف مفهوم الاحاطة فلا يرد
ان يكون الجوهر ذا نهاية لا يستلزم انقسامه في نفسه ولذا قالوا بكونه
ذا نهاية في جواب استدلال الفلاسفة على بطلانه لحديث الحجب
على ما هو المشهور قوله ولا يشبه شيئا من الاشكال لو قال بشكل
كان بلا به آخر كلامه اظهر لان المشابهة في الاصطلاح هو الاتحاد
في الكيف مطلقا واما المشاكلة فهي الاتحاد في الشكل كما سبق في بحث
الوحدة قوله واما غيره فلهم اختلاف آه تخصيص القاضي بنفي المشاكلة عن
الجوهر الفرد وتعقيبه بذكر اختلاف غيره ربما يشعر بان الاختلاف المذكور
في خصوص تلك المشاكلة التي نفاها القاضي ولا يخفى عليك انه بعد الاتفاق
على انه لا شكل له لا وجه لهذا الكلام ظاهرا فقيل معنى هذا الاختلاف
انه لو تشكل كان اللائق به تشكل بكذا وكذا والمفهوم من سياق كلامه في
وجوب الاختلاف ان معناه مجرد شبهة بشكل من الاشكال المذكورة في امر
مخصوص لا تمام المشاكلة نعم عدم ايجاد مورد النفي والاثبات بين القاضي
وغيره لازم اليه قوله وسائر المضلعات الظاهر انه ياتي ما ذكر
في المثلثات والمسدسات ايضا الا اذا كانت متفاوتة في الصغر والكبر
فح لا يتاتى المركب منهما بلا خلو فرج خلاف المربعات فانه قد يتاتي فيه
ذلك قطعا وان كانت متفاوتة في المقادير فعلى هذا وجه تخصيص مشابهته
بالجزء مع امكان تركب الجسم بلا خلو فرج من غير تفصيل واما غيره من المضلعات
فانما يمكن ذلك التركيب بتفصيل وهذا اذا كانت مستلزمة في المقادير
قوله لانا لا نسلم ان له نهاية هذا مخالف لما بين المتكلمين حيث اجابوا
عن استدلال الفلاسفة على بطلان الجزء بان يلاقي الطرفين بالنهاية
له بنفس الحس ويلزم انقسامه قوله ان ضبط به النهاية او لا يرى
ان الخط له نهاية على قول من يقول به وليست بخطه به ولذا لم يثبتوا
له الشكل والا الغرض منه محيط ومحاط فانقسم لا باعتبار ان احد القسمين
المحيط والاخر المحاط كما يتوهم من ظاهر عبارته لان المحيط نهاية خارجة
عن المحاط الذي هو الجوهر الفرد بل بان المحاطة لا يكون الا حالة اجزاء كما ذكرنا
سابقا قوله فلعلهم ارادوا به ان له حجما ما ولك ان تقول معنى قولهم احط

من

من المساحة ان له مدخل في وجود مساحة الجسم الا ان له في نفسه مساحة
ما قوله ومعرف اشار به الى ان المراد بالحد هو المعنى العام المتناول للرسم
او حدية المركوز للجسم عن متعين قوله لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي
اي عن احواله اذ هو موضوع العلم الطبيعي ولا يبحث عن نفس الموضوع فحذف
المضاف في مثله اعتمادا على الفهم شايع في عبارات القوم قوله اذ لا بد
ان يوجد فيه ابعاد بالفعل فيه بحث لان الامكان داخل في الغرض لا على
نفس الابعاد فالمهم بيان وجه عدم الاكتفاء بعرض الابعاد وما ذكره
لا يدل على ذلك فكان قوله وتخصيص الكلام اشارة الى ما ذكر من اختلال
كلام المهم قوله سيما في الكرة اذ لاحظ فيه لا مستقيما ولا مستديرا
العدم تناهيه في الوضع اللازم في وجود الخط لوجود التناهي قد سبق
ان التناهي قسمان تناه في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه
اشارة حسية وتناه في المقدار وهو كون المقدار بحيث يمكن ان يفرض
مقدار محدود تقديره وهو الذي دل البرهان على وجوبه ثم ان الجسم اذا وجب
ان ينتهي بالفعل في المقدار فانتهاؤه يكون بسطح بالفعل سواء قلنا تناهيه
في المقدار مستلزم في الوضع ام لا واما السطح والخط فربما لا يكون له نهاية
بالفعل لعدم تناهيه بما في الوضع وان تناهيه في المقدار كسطح الكرة وما
شابهها ومحيط الدائرة وما ضاهاها ومما ينبغي ان لا ... ان المشهور وان
كان انتهاء السطح الى الخط لكنه ليس بكلي اذ قد ينتهي الى النقطة كالمخروط
والمستدير قوله لانها قد تزول الى آخره فان قلت الواقع في التعريف
مطلق الابعاد والزايل انما هو الابعاد المعينة فيجوز التعريف بالمطلق اذ لا يخلو
عنه بعد ما قلت اذا جعل المكعب جسما لا ربا لا يتحقق فيه الابعاد المتقاطعة
بالفعل فيزول المطلق ايضا قوله واكتفى بامكان الفرض آه قيل عليه
قيد الفرض مع الامكان غير معتد له بل مخل لانه يدخل حينئذ ما قصد اخراجه
على الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلاثة فيها ممكن غاية الامر
ان يكون المفروض محالا واقول اما حديث الاخلال فيدفعه ما في
شرح المقاصد حيث قال والظاهر انه يكفي الامكان او القابلية ولا حاجة
الى اعتبار الفرض مدفوع بان بعض الاجسام لا يمكن فيه الابعاد
المذكورة بالفعل كالافلاك التي تستلزم اشكالها استلزاما ذاتيا
قوله فانه يمكن فرضه في وجوه بل غير متناهية فتامل قوله
واعتبر له المعتمد صاحب المحاكمات والامر بالتامل ليظهر ما في الاحتراز
على المراد من البعد الظاهر وقد يقال وجه الامر بالتامل ان هذا التعريف
من الحكماء قد تقرر قبل وجود المعتزلة فكيف يحترز عنه عما ذكر على سبيل
التنزل وانت خبير بان الاحتراز على التنزل لا يستدعي وجود القائل
بالمحترز عنه حين الاحتراز قوله قلنا لا ... نقل في التراء مصدق
نعت بعض الكل على الجزء الوجودي وفيه ما فيه والحق ان يقال المراد امكان القبول

الخارجي ولا يحصل الا بمجموعه ويمكن ان يجاب بان مراد الشارح ان التعريف
للصورة الجسمية لا الجسم المركب فيصدق التعريف على الجزء الوجودي لا يقال
واما يقال ان لو كان التعريف للكل فان قلت فيصدق التعريف على
الكل يقال لانه صدق على المثانين قلت التنوين للوحدة والمراد هو امر
واحد يكون كذا فلا يصدق على الجسم لانه جوهران واما القبول بان
القبول الخارجي ليس للمجموع فمسلم نعم هي في تحققها الخارجي مقارنة للهيولى
البتة وهذا لا يستلزم ان يكون القبول الخارجي للمجموع الا ترى ان
المقدار مفتقر في الوجود الخارجي الى العلة ومع هذا قد يكون القبول
الخارجي له فقط قوله فقوله بين والوجود الخارجي اي كذلك الابعاد
والحاصل ان المراد قبول فرض الابعاد الثلاثة الخارجية عنه وفي
تمامه هذا الجواب بعد دخول الامكان على نفس الفرض فتامل قوله
اذا كان الوهم جوهرا والحق انه عرض وذكره في موقف الجواهر باعتبار
انه ان للجواهر اعني النفس وقد يقال هذا الجواب انما يستقيم اذا كان مراد
المص الاعتراض بنفس الوهم وليس كذلك بل مراده الاعتراض بالجسم الموهوم
بدليل ذكره في السند الاجسام المتخيلة واتعالها وفيه بحث اذ
لا وجه لحمل مراده على الاعتراض بالجسم الطبيعي المتوهم واما الاعتراض
بالجسم التعليمي المتوهم فبعيد جدا لظهور عرضيته والاعتراض بنفس الوهم
لتوهم جوهريته نظرا الى اطراد ذكره في مباحث الجوهر قوله فيلزم امتناع
تعقل كنه الانواع الجوهرية قد يمنع بطلان الثاني لما مر غير مرة من انه
لا دليل على كون شيء من الحقائق معقولا بالكنه قوله والفصل ليس مبهما
ليحصل بفصل اخر فيه بحث لانه ان اراد انه لا ابهام في نفس مفهوم
الفصل فمسلم لكنه لا يجري لان اللازم منه ان لا يحتاج الفصل في تحصله
الى امر خارج عن نفس مفهومه والمقصود منها عدم احتياجه الى فصل
اخر داخل في مفهومه يحصل جزأ اخر هو جنس المبهم وان اراد انه لا ابهام
له لا في نفس مفهومه ولا في نفس جزئه فمسلم وما ذكره لا يدل عليه قوله
فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع قال الحكماء هذا الحد فاسد اجيب بان
ليس المراد مما ذكر في تعريف الجسم الخطوط او السطوح حتى يعترض بان
الجسم قد لا يوجد فيه الخط بالفعل والسطح غير لازم لماهيته بل معنى التعريف
ان الجسم هو الامر الذاهب في الجهات الثلاث ولا شك ان الذهاب في الجسم
في الجهات الثلاث امر لازم له يصح تعريفه به فان قلت لو كان عبارة
التعريف ما الثلاثة لاستقام ما ذكرته لكن العبارة هو الطويل
العريض العميق والظاهر ان لا طول في الكرة قلت قد سبق ان الطول
قد يقال للامتداد المفروض اولا والعرض للامتداد المفروض ثانيا
والعمق للامتداد المفروض ولا شك في تحقق هذه المعاني في الكرة قوله
وايضا فاذا اخذنا الة اجيب بانه لا دلالة لعبارة التعريف على تعيين

القول

الطول والعرض والعمق حتى يرد الاشكال بتبدلها في الشمع من الابعاد
وبقاء جسميتها بعينها بل المفهوم ان مناط الجسمية هو جنس الطول والعرض
والعمق اما الذهاب في الجهات الثلاثة ولا يلزم منه الاتحاد للابعاد
المعينة قوله فقال النظام فان قلت سيجيء في المقصد الثاني ان
الجسم عنده مؤلف من اعراض مجتمعة فكيف يتصور منه ذلك القول قلت
الجواهر عنده اعراض مجتمعة ايضا فربما يراد بالاجزاء الغير المتناهية
جواهر غير متناهية مركبا كل واحد منها من الاعراض المجتمعة قوله وما
هو كقول الصالحية اه عطف اما على ما يجري كما هو الملائم لكلام الشارح واقرب
قوله اي تعدده الى ما يدل البرهان على بطلانه واما على الضمير المنصوب
في قوله فيتعدى اي تعدد والتقدير الذي هو باطل كقول الصالحية وعلى كلا
الوجهين فلفظ هو مبتدأ وباطل خبره وكقول الصالحية معترض او خبر
وباطل خبر بعد خبر والجملة صلة الموصول قوله لانتقاض الاول بالباري
تعالى فان قلت لعلهم يلتزمون ذلك مع ان التزام الكرامية مذكور في
الالهيات قلت الكلام الحقيقي لا الزامي فالزامهم بسببية قوله اما متحيزا
بالذات فهو جوهر اذ لا معنى للجوهر عند المتكلمين الا المتحيز بالذات فلا
يرد ان الاتفاق على ان كل جوهر متحيز لا يستلزم القول بان كل متحيز جوهر
مع ان صحة الاستدلال موقوفة عليه قوله فلا يكون جوهرا فردا بحث
لان معنى الجوهر الفرد ما لا ينقسم بحسب المقدار اصلا وهو لا ينافي ان يكون
له اجزاء كالهيولى والصورة للجسم قوله من المعلوم ان ضمهما لا ينحصر
اذ فيه بحث لان قوله اذ لا يكون متحيزا رفع الايجاب الكلي فيجوز ان يكون
بعضها متحيزا بالذات فلا يلزم ما ذكره من المحذور ويمكن ان يدفع بان
المقصود ابطال مذهب النظام القائل بتركب الجوهر وهذا لم يقتصر
على الشق الثاني مع انه كاف في المقصود توسعا للدائرة فلا يضر عدم
تصريحه بابطال ما ذكر من الاحتمال الفرض المحض قوله الاول ان الجواهر
هذا الوجه على تقدير تمامه لا يثبت هذا اعني كون الجسم محض الاعراض
المجتمعة بل انما يثبت كون الاعراض داخلة في حقيقة الجسم وفي قول
الشارح فلا حاجة بناء الى دخول الاعراض في حقائق الجواهر اشارة
الى هذا بعارضه بان يقال الى اخره فيه ان هذا المعارض لا يصح على مذهب
النظام لان الاجسام غير باقية عنده كالاعراض ويمكن ان يقال الكلام
الحقيقي لا الزامي وبقاء الاجسام ضروري فلا يضر عدمه قول الخصم
وفيه ما فيه عن جعل الاعراض داخلة في حقيقة الجسم عن عدم الفرق
بين الجواهر والاعراض والتجدد والبقاء ضرورة ان طرد الجزء يوجب عدم
الشكل فيلزم المصير ان القائل بعدم بقاء الاعراض هو الشيخ الاشعري
ومتبعيه من محقق ان الاشاعرة قائلون بعدم البقاء والحق ان بحثا ر
القابل تماثل الجواهر لا افراد تماثل الاجسام وان الاعتبار بينهما

قوله م

بامور خارجة عن حقيقتها قوله واذا بما مه في غير الكون محل بحث

قوله ولا فرضا عقليا اي فرضا مطابقا للواقع بان حدوثه شيء غير شيء في نفس الامر دون عجز الوهم عن غير الشيئين بناء على ان هذا التميز مع جزئي متفرع على الاحساس لهما لغاية الصغر فلا تميز للوهم بينهما قوله ينتهي الى ان يلحق بعود هيولى سيجيء ويبطل واعلم انك قد نبهت في اول المواقف على مذهبه وانه لا يقول بالهيولى المصطلحة وحينئذ فلا معنى لقوله بانحاق الجسم وعود هيولى الا ان يريد بالهيولى ما هو في حكم الجوهر الفرد او نفسه كذا قيل ذلك ان تقول مراده انه يعود معدوما كما ان الهيولى عنده كذلك ولشعر به الانمحاق كما عرفت من معناه ٥ ثم اذا اجعل بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد واله اجمعين رب تمم بالخير واعصمنا من الزيغ والذلل والخطا والخطل واجعله خالصا لك يا رب العالمين ٥

قوله المرصد الاول في الذات اي في بعض احوال الذات وهو ما ليس من الصفات المذكورة فيما بعد هذا المرصد بقرينة المقابلة فان قلت ما السبب في اقتران المقاصد المذكورة في هذا المرصد عما بعدها وتقدمها عليها قلت اما المقصد الاول فظاهر لان اثبات الوجود اهم مع ان الصفات الوجودية تتوقف على وجود موصوفها وكذا الاتصاف في الخارج بالصفات السلبية واما المقصد الثاني فلان مخالفة ذاته لسائر الذوات تنمى لاختصاصه بالصفات الثبوتية القديمة والصفات السلبية ايضا كما سيظهر واما المقصد الثالث فلارتباطه باثبات الوجود اشد ارتباط وانما لم يقدمه على المقصد الثاني بناء على ان ليس فيه ههنا تفصيل يعتنى بشانه وانما هو اشارة الى ما فصل في الامور العامة قوله اما بامكانه او لحدوثه المتبادر من هذه العبارة ومن سياق كلامه فيما بعده والاستدلال بالامكان وحده لما كان مخالفا لمذهب جمهور المتكلمين وقد قيد المسلك بكونه للمتكلمين لم يلتفت اليه الشارح وهو قوله اما بامكانه على اعتبار الامكان مع اعتبار الحدوث شرطا او شطرا وقوله او لحدوثه على اعتبار الحدوث وحده فقوله بناء متعلق بمجموع قوله اما بامكانه او لحدوثه وجعله متعلقا بالحدوث فقط حتى يتجه حمل الامكان على الامكان المجرد بعيد جدا قوله حيث قال لا احب الافلين اي لا احبهم فضلا عن عبادتهم لان الافل حادث بحدوث عارضه الدال على حدوثه اعني الافول وما هو حادث فله محدث غيره فلا يكون مبدا لجميع الحوادث فلا يكون صانعا للعالم ولا يكون محبوبا للعاقل ثم ان الافول اعني الغيبة وان عم الجوهر والعرض الا ان قوله عدم لا احب الافلين ينفي الربوبية على الوجه المذكور فلهذا قيل باختصاص طريقته عم بحدوث الجوهر وبهذا التقرير سقط ما يقال من ان اللازم من استدلاله عم عدم صلاحية الافل ربا لا ثبوت الصانع للعالم وان الحدوث يقتضي المحدث هذا قال

قلت

قلت يحتمل ان يكون استدلاله عم بالامكان بان يكون حاصله ان الافول تغير من حال الى حال والتغير يقتضي امكان المتغير المحوج الى علة قلت هذا انما يصح اذا علم اقتضاء التغير امكان المتغير بلا ملاحظة استلزامه للحدوث والا فالتجاوز منه الى الامكان بعد العلم به وكونه اظهر في الدلالة على المطلوب بعيد كل البعد والظاهر ان العلم بذلك الاقتضاء لا يتحقق بدون تلك الملاحظة بقي ههنا شيء وهو ان ادلة استلزام حدوث الحال لحدوث المحل مما لا يكاد يصح كما سيجيء فكيف استدل الخليل عليه السلام بحدوث الافول على حدوث محله وانه ليس ربا على ان يكون الافول امرا موجودا مما يمكن ان يناقش فيه نعم كونه امرا متجددا مما لا خفا فيه ولكن محل المتجدد لا يلزم ان يكون حادثا وقد يقال ان ذلك منه عليه السلام برهان حدسي فانه عليه السلام لقوة حدسه استفاد منه ان موصوفه لا يصلح للالوهية قوله اي المتحيز بالذات فسر العالم الجوهري به لان المجردات غير ثابتة عندنا قوله بنا رفعا التقييد بالرفيع ليس للاحتراز بل لزيادة مشابهة للعالم الجوهري المشتمل على النظام الاحسن فان في هذا ازيد شأن كما ان في ذلك رفعة حسنة قوله بان افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل بعد وفقا الظاهر ان المراد من الفعل نفس الحاصل به من حيث كذلك لان احتياج الفعل الى الفاعل حينئذ لكونه فعلا وان كان قديما ضروري فان قلت ما ذكروه تمثيل يفيد الظن والمسائل من المطالب التي يطلب فيها اليقين قلت سبق ان العلة اذا كانت قطعية في التمثيل يرجع الى القياس ويفيد اليقين وعليه بنوا كلامهم لكن يرد عليه انا لا نسلم ان الواصل منا محدث لافعاله ودعوى الضرورة لا تسمع ههنا قطعا وان اراد بالفاعل مطلق المؤثر يرد عليه المنع ايضا فلعل افعالنا عنده واعينا حديث تفاقا بلا مؤثر فان بني هذا على مجرد ان كل حادث لا بد من محدث يلزم المصادرة على المطلوب وان اقاموا على استحالة الحدوث اتفاقا دليلا استغنوا بذلك الدليل عن هذا القياس قوله وكل ممكن محتاج الى اخره فيه انه رجوع الى الاستدلال بالامكان وكان الكلام في الاستدلال بالحدوث لا يقال المراد ان كل ممكن محتاج الى المؤثر لحدوثه لانا نقول ان اراد انه محتاج اليه لحدوثه فقط يلزم المصادرة وان اراد انه محتاج اليه لحدوثه وامكانه رجع الى الاستدلال بالمجموع وقد عرفت ان الكلام في الاستدلال بالحدوث وحده فالحق ان يكون مبنى الكلام ههنا على شهادة البداهة قوله والواجب لا تركيب فيه اي ما يكون واجبا لا يكون مركبا ولا متكثرا وهذا الحكم لا يتوقف على العلم بثبوت الوجوب في الواقع حتى يلزم الدور بل يكفيه ملاحظته ثم هذه المقدمة اشارة الى كبرى القياس والترتيب هكذا العالم الجوهري مركب وكثير ولا شيء من الواجب بمركب ولا كثير فالعالم الجوهري ليس بواجب

الالهيات

ويلزم منه انه يمكن الانحصار الموجود فيهما فتوهم الاستدراك والاستطراد
من قلة التدبر **قوله** وكل ممكن فله علة اى لامكانه وحدوثه اللازم
له فيما سوى الصفات فان قلت الثابت بهذا البرهان ان له علة لا ان
له علة موجودة وانما يلزم لو بين ان الماهية من حيث هى لا تؤثر مع ان
جمهور المتكلمين صرحوا بان الماهية الواجبة علة لوجوده قلت قد
سبق انه فرق بين اعطاء وجوده نفسه واعطاء وجود غيره **قوله** مثل
ما شاهد من ضمنه انقلاب النطفة الى الاجزاء المشاهدة كناية عن العلم
اليقينى والنطفة فى الاصل الماء القليل يقال هذه نطفة عذبة اى ماء
قليل عذب والمراد ههنا المنى والعلقة قطعة من الدم الغليظ والمضغة
من اللحم وغيره قدر ما يمضغ والمراد باللحم فى قوله ثم لحما ودما اللحم الذى
كسى به العظام على ما نطق به قوله تعالى فخلقنا المضغة عظاما
فكسونا العظام لحما ثم انشاناه خلقا اخر فتبارك الله احسن الخالقين ويحتمل
ان يكون دخوله ثم بالنظر الى مجموع قوله لحما ودما والاول اظهر وترك المص
ذكر العظم لتمام الاستدلال بدونه **قوله** عن مؤثر لا شعور له يعنى القوة
المولدة المذكورة فى النطفة كما يدعيه فومرناهوا فى ظلمات واعلم ان الظاهر
ان المراد بالاعراض الحادثة ههنا ليس مجرد كون النطفة علقة وكونها
مضغة مثلا كما يشعر به ظاهر السياق اذ الظاهر ان هذا الكون اعتبارى
متجدد ليس بحادث بالمعنى المتعارف بل ما يتفرع على هذه الانقلابات
من الاعراض المختصة بكل منها مثل اللون المخصوص وغيره والله اعلم
قوله مفتقرة الى محالها لا شك انه يمكن الاستدلال بامكان الاعراض
فى انفسها ايضا لكن لما اشتهر بينهم ان وجود العرض فى نفسه وجوده
فى محله لم يخل الاستدلال بامكان وجوده فى نفسه عن خفاء بل تنقل
اليه **قوله** ان الاجسام متماثلة فلا يكون اختصاص كل جسم بما له من
الصفات لذاته من غير احتياج الى مخصص خارجى **قوله** فتعين الثانى
وهو المط اذ المط ههنا مجرد اثبات واجب الوجود اما ان الاشياء باسرها
مستندة اليه ابتداء بلا توسط بعضها فى بعض فذلك بحث اخر مستدل
عليه بدليل مذكور فى غير هذا الموضع **قوله** ورجوع بالاخرة الى اعتبار
الامكان وحده فان قلت فليكن معنى قوله وان كان ممكنا فله مؤثر
لان له مؤثر الحدوث لا لامكانه وحده حتى يرد ما ذكره قلت
مقابلة الممكن بالواجب يمنعه لان انتفاء الوجوب لا يستلزم الحدوث
كالصفات القديمة فان قلت مدبر العالم لا يكون ممكنا قائما بغيره
والممكن القائم بنفسه حادث عند المتكلمين فيصح ذلك التوجيه قلت
والملحوظ ههنا عنوان الوجوب والامكان لا القيام بنفسه والقيام
بغيره وان كان الوجوب مستلزما للقيام بنفسه على ان عدم كون القائم
بغيره مدبرا للعالم ليس لاستلزام الحدوث لافتقاره بالصفات بل

لاستلزامه

لاستلزامه الامكان لما سيأتى فالرجوع بالاخرة الى الامكان وحده ح ايضا
فتأمل **قوله** والمشهور ان المتكلمين اى ليس فى كلامهم الاستدلال بالامكان
بل بالحدوث والمراد من الاحوال الحدوث والجمع باعتبار الخصوصيات لكن اللازم
من هذا المشهور اعنى مسلك الحدوث هو الانتهاء الى القديم فيحتاج الى
الاستدلال على ان ذلك القديم واجب الوجود والظاهر ان ذلك انما
هو بمسلك الامكان **قوله** ولا يكون حادثا والا احتاج فى هذا
التقرير نوع ركاكة لان حاصله ان ذلك الصانع ان كان حادثا
يلزم اما احد المحالين واما المط ولا شك ان لزوم المط ليس بمجرد
من حيث هو كذلك فلا يستقيم الاستدلال ببطلان اللزوم فلا يثبت
قوله فلا يكون حادثا فان الاظهر ان يقول والا لزم خلف باطل
مع انه عين المط او يقول وذلك الصانع اما حادث او قديم والاول باطل
للزوم الدور او التسلسل والثانى هو المط **قوله** المسلك الثانى للحكماء
غرضهم من هذا المسلك اثبات الواجب واما اثبات كونه صانعا للعالم كما هو
المقصود فمسلك اخر **قوله** لمقدمات كثيرة فى لفظ كثرة اشعار بان فيه
بعض المقدمات السابقة وهو اثبات احتياج الممكن الى المؤثر وابطال الدور
والتسلسل لا اثبات نفس الامكان كما توهم اذ لا احتياج اليه قطعا لثبوت
وجوب وجود ذلك الموجود على تقدير انتفاء امكانه وهذا ظاهر **قوله**
وان تسلسلت الى اخره لم يتعرض للدور لان بطلانه اظهر بل قد يدعى
فيه الضرورة كما سبق **قوله** لاحتياجه الى اجزائه ولان كل جزء منه ممكن
قوله لا يكون نفس ذلك المجموع ولا جميع اجزائه اراد بنفس ذلك
المجموع الكل من حيث هو بلا ملاحظة تفصيل كل واحد من الاحاد
وبجميع الاجزاء الكل بملاحظة ذلك التفصيل بان يلاحظ ان كل واحد
من الاجزاء علة للاخر متسلسلا الى غير النهاية فيكون لكل منهما مدخل
مخصوص فى العلية للمجموع ونظيره ما قيل فى امتناع كون علة التسلسل
بسيطه التصور المعرف للماهية يمتنع ان يكون نفسها وكذا يمتنع ان يكون
جميع اجزائها لانه نفسها فعلى هذا يكون ذكر الجميع بعد ذكر المجموع لدفع
توهم صحة علية جميع اجزاء الشىء له فى الخارج لصحة عليته له فى الذهن
ويكون الحكم بالنفسية فى كلا الامرين صحيحا بخلاف ما اذا اريد بالمجموع
ما يدخل فيه الهيئة الاجتماعية وبالجميع ما لا يدخل فيه تلك **قوله**
فيلزم ان يكون الجزء الذى الى اخره وايضا يلزم توارد العلتين على ذلك
الجزء وغيره كما لا يخفى **قوله** وتناهى الممكنات تتوقف على ثبوت الواجب
لا يقال تناهى الممكنات تتوقف على ثبوت الواجب فى نفسه وثبوت الواجب
فى نفسه لا يتوقف على التناهى ومما يدل عليه وان كان يستلزمه
بل اثباته يتوقف عليه حينئذ فلا مصادرة كما فى الاستدلال بالاثر
على المؤثر لانا نقول العلم بتناهى الممكنات يتوقف على العلم بثبوت الواجب

كما دل عليه قوله ولا بد ان يستند الى اخره فاثباته بما يدل على التناهي يكون
مصادرة فان قلت العلة ههنا لا تتوقف على العلة بثبوت الواجب
لان برهان التطبيق يدل عليه من غير ملاحظة ثبوته قلت برهان دليل
مستقل على بطلان التسلسل وثبوت الواجب دليل اخر عليه مستقل ايضا
والكلام ههنا فيما استدل على ذلك البطلان بالدليل الثاني فاذا استعين
في الحكم بالتناهي والعلم به برهان التطبيق لم يكن ما ذكر دليلا مستقلا
على ذلك البطلان قوله انما الممتنع ان يتصور الى اخره هذا الحصر ادعائي
لا حقيقي فان ضبط غير المتناهي بالجمع واطلاق اسم الكل والحكم عليه ممتنع
وان لم يلاحظ اجزاؤه مفصلا كما يشار اليه في بحث العلم قوله موجود
ههنا وانما قال ههنا لان الكل بهذا المعنى غير موجود فيما موجوده معدوم
قوله وان اردت بها الفاعل لم يتعرض لنا بالعلل الناقصة لان
الكلام في العلة الموجدة وهي منحصرة في العلة التامة قوله ولم لا يجوز
ان يحصل بعض الاجزاء بلا علة فان قلت الكلام في السلسلة التي كل واحد
من احادها ممكن فكيف يجوز حصول بعض اجزائها بلا علة قلت المقصود
منع قوله علة الكل علة لكل جزء بجواز حصول بعض الاجزاء بلا علة مع
قطع النظر عن خصوصية المقام او نقول معناه بلا علة مفروضة وهي
علة الكل وحينئذ يكون مؤداه مؤدى قوله او بعلة اخرى ويكون لفظا
للتجوز في التعبير ومثله شايع في المفتاح وان كان لا يخلو عن نوع تكلف
قوله على معنى انه لا يستند شيء منها بالمعلولية الا اليه او الى ما يصدر عنه
قد اشرنا في مباحث العلة والمعلول الى الاعتراض على هذا الكلام بان
المعلوم لنا هو ان كل ممكن تركب من ممكنات لا بد له من فاعل مستقل على
معنى ان لا يكون المركب محتاجا الى فاعل خارج عنه واما الاستقلال
بالمعنى الذي اشار اليه الشارح فهو انما يجب في مركب من احاد متناهية
تستند بعضها الى بعض واما الاحاد الغير المتناهية المستندة بعضها
الى بعض على ما هو المفروض في السلسلة التي كلامنا فيه فلزومه مسلم
فالواجب حينئذ ان يكون موجد الكل جزء منه اما نفسه
او بجزئه ولا محذور حينئذ في كون ما قبل المعلول الاخير علة للسلسلة
او كونه معلولا لما قبلها بمرتبة وهلم جرا فليتامل قوله فان قيل هذا
منقوض اي قولهم هذا الكل يجب ان يكون علة لكل جزء منه كما يدل عليه قوله
مع ان فاعله ليس فاعلا لكل واحد من اجزائه وهذا السؤال بعد ما صرح
في الجواب السابق بقوله وهو في مجموع كل جزء منه ممكن غير متوجه وكان قول
الشارح في اثناء جوابه كما مر انفا يومي اليه وقد يقال النقض لتوهم علة
الجملة لا يكون جزءها فقيل لا جهة للتقضي لان الواجب ليس بعلة
مستقلة للكل بالنسبة الى سواه من الممكنات ولو سلم علته للكل بمعنى ان ماهية
الواجب توجب وجود نفسه وغيره فلا نقض ايضا اذ حينئذ يكون علة لكل

جزء

جزء منه فلم يحتج الى تقييد الكل بامكان كل جزء منه لدفعه ولا يخفى عليك
ان امكان الكل يستلزم احتياجه الى علة مستقلة قطعا فلا وجه لمنعه
بعد الاعتراف بالملزوم على ما ادعوا علته نعم لو استلزم احتياج كل جزء
منه اليها لكان له وجه لكن ذلك الاستلزام فيما كل جزء منه ممكن واما في
المركب من الواجب والممكن فلا ولهذا لم يكن صدور اثنين منه عنده ثم
كما بينا في بحث العلة والمعلول قوله فلا يحتاج الى اخراجه لان دفع المستند
مع بقاء المنع لا يفيد قوله وعلى الثاني وهو المعارضة لا يخفى ان كون الثاني
معارضة هو الذي تقتضيه ظاهر قول المص وايضا لو كان فاعلا لكل
الى اخره ويمكن ان يقرر بوجه يكون به من احدى صورتي النقض الاجمالي
وهو لزوم المحال على تقدير تمام الدليل لا التخلف في صورة النقض كما في
السؤال الاول قوله فان علته اولى لان يكثر ذلك الجزء في السلسلة
للحصول ما تحته وتاثير علته لتحصيله وتحصيل ما تحته ولا شك ان جعل
علة السلسلة ما يؤثر في اجزاء اكثر اولى من جعلها ما يؤثر في اقل منه هذا
وقد اشرنا فيما سبق الى اندفاع هذا الكلام بان ما قبل المعلول الاخير
متعين لعلية السلسلة لكفايته في ايجادها وعدم احتياجه فيه الى معاون
اذ المعلول الاخير ليس بصفة لشيء بخلاف غيره من الاجزاء فانه محتاج
في ايجادها الى الجزء الذي صدر منه قوله ولك ان تتمسك الخ
فان قلت لما جاز به التمسك في ذلك ابتداء كان باقي المقدمات المذكورة
فيه مستدركا فيحمل الدليل السابق قلت مثله عند المص من قبيل
تعيين الطريق ولا يقدح في صحة الدليل كما صرح به في ثالث تعريفات
من مواقف الجواهر قوله ولا شك ان عدم المجموع يكون على انحاء شتى الى اخره
نقل عنه رحمه الله ان فيه اشارة الى ما في كلام المص من الخلل ولعل وجهه
ان المفهوم منه لزوم وجود موجد تكون ارتفاع المجموع بجميع اجزائه
ممتنعا بالنظر اليه وبهذا لا يظهر كون ذلك الموجد خارجا عن المجموع
لان كل واحد من احاد السلسلة غير المعلول الاخير يمنع ارتفاع مجموع
السلسلة بالمعنى المذكور اذ ارتفاع المجموع بهذا المعنى يتوقف على ارتفاع
كل واحد من احاده ومن جملة الاحاد معلوله لكن الجزء الذي فرض علته
المجموع وهذا الجزء يمنع عدم معلوله الذي عليه عدم المجموع بالمعنى السابق
وما يمنع الموقوف عليه يمنع الموقوف بالضرورة فالصواب ما اشار اليه
الشارح من ان يوجه السلسلة ينبغي ان يمنع جميع طرق انعدام السلسلة
وحينئذ لا يجوز ان يكون جزءها لان من جملة طرق انعدامها انعدام هذا
الجزء المفروض عليه لها فيلزم ان يكون عدمه ممتنعا نظرا الى ذاته مع امكانه
ولهذا يظهر وجه تفسير قول المص اذا فرض عدم جميع الاجزاء بقوله اي عدم
واحد منها ويمكن ان يوجه كلام المص ايضا بان كل جزء من السلسلة انما
يمنع عدمها بمنع عدم معلوله اذا كان موجودا والمفروض عدمه ايضا وما

قوله عدمه وعدم غيره لا يكون الا واجبا نعم ما ذكره الشارح اظهر فليتدبر
لان عدم شي منها لشي ممتنعا نظرا الى ذاته فيه بحث لان هذا انما يفيد اذا لزم
ان يكون علة الشي مانعة لجميع انحا عدمه بنفسها او لو يكفي كونها مانعة
له اما بنفسها او بجزئها لم يفد ما ذكر لجواز ان يكون ما قبل المعلول الاخير
علة للسلسلة ويكون مانعا لعدمها بعدم نفسه لكن لا بنفسه بل بما هو
داخل فيه وهو ما قبله بمرتبة وهكذا على ما صدرنا من قبل ثم الحق انه
يكفي كون العلة مانعة لجميع انحا عدم المعلول اما بنفسها او بجزئها
للقطع بان آ اذا كان علة ج و ب علة له كان مجموع ا ب علة مستقلة
لمجموع ج د وما نعا بجزئه لعدم ذلك المجموع بعدم احد جزئيه فليتامل
قوله وهذا المسلك غير محتاج الى اخره هذا ظاهر فان حاصله ان علة
الجميع يجب ان يكون خارجا عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب ولا توقف
هذا على ملاحظة كون ذلك الجميع متناهيا غير مشتمل على الدور وان كان
ثبوت الواجب يستلزم التناهي بخلاف المسلك الاول والثاني فانه
جعل فيهما بطلان الدور والتسلسل مقدمة لدليل اثبات الواجب صريحا
واما الاحتياج المسلك الثالث اليه كما يشعر به تخصيصه عدم الاحتياج
بالرابع والخامس ففيه خفا والحق انه لا فرق بين الثلاثة في ان كلا منها
اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل من غير احتياج في اثبات الواجب الى ملاحظة
بطلانه فليتامل قوله وقريب منه منكشوف فان الرابع ناظر الى وجوب
الوجود والخامس ناظر الى امتناع العدم وهما متقاربان كذا نقل عن
الشارح ولك ان تعكس حديث النظر كما يشعر به قول الشارح في
المسلك الرابع ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول الى اخره قوله
لزم ان لا يوجد شي اصلا الى اخره فيل هذا المسلك ايضا محتاج الى ابطال
التسلسل لان كل ممكن وان لم يستحق بالوجود نظرا الى نفسه استحقه نظرا الى
علة فيجوز ان يعلل كل من الممكنات بعلة ممكنة لا الى نهاية فيستحق الوجود
الوجود والايجاد بالنظر اليها والظاهر ان هذا المسلك محتاج الى نوع
حدس قوله وهذا المسلك احضر المسالك واظهرها نقل هنا مسلك
اخر لطيف وهو انه لو لم يوجد الواجب لانحصر الموجود في الممكن وكل ممكن
موجود لا بد له من علة تامة بالضرورة فان كانت علة ذلك الوجود
المفروض ممكنة احتاجت ايضا الى علة فلا يكون بنفسها علة تامة للممكن
المفروض اولا لاحتياجه الى علة تلك العلة ايضا وان كانت واجبة او
مشتملة عليه ثبت المطلوب وفيه ان العلة التامة للممكن في مرتبة
من المراتب جاز ان يكون نفسه كما اشار اليه في الاعراض على المسلك
الثاني واما فاعله المستقل بالتاثير فجاز ان يكون جزؤه وبالجملة بعض
الاعتراضات الموردة على المسالك المتقدمة مرات هنا فتامل قوله
لان الدليل ملزوم الى اخره فيه ان الملزوم هو الدليل الصحيح والذي يبطل

هو الفاسد

هو الفاسد فعلى تقدير ان يستلزم انتفا الملزوم انتفا اللازم لا خلل في ابطال
دينك الدليلين الفاسدين وايضا اللازم للدليل هو العلم بالمدلول فاللازم
على تقدير تسليم الاستلزام هو انتفا العلم بالطرفين ولا محذور فيه قوله
لكان وجوده اما نفس ماهيته لو حمل وجوده على مفهوم الكون في الاعيان المضاف
الى الله تعالى سقط الجواب الاول لكنه خلاف الظاهر قوله لان العالم قديم
يدل فيه ان القديم من العالم عند من يقول به بعض اجزائه اذ لا شك في
تحقق الحوادث فجاز ان يكون الواجب تعالى موجبا بالنسبة الى ذلك البعض
ومختارا بالنسبة الى ما عداه فلا يبطل لهذا الاختيار المطلق وان حمل الاختيار
والايجاب في قوله اما مختارا او موجبا على الاختيار والايجاب بالنسبة
الى كون مصنوعا انه يمنع الملازمة الا ترى ان المتكلمين قايلون بانه تعالى موجب
بالنسبة الى صفاته ومختار بالنسبة الى ما عداها وكان ما ذكره كلام الرازي
فتامل قوله لزم قدم الحادث اليومي وا اذ لو يتوقف كل حادث
يومي على شرط حادث لزم الثاني والا لزم الاول قوله اي ذات الواجب
تعالى باعتبار صفة الحقيقية التي هي العلم فظهر طباق قوله الاتي اي في
صفاته الحقيقية فان علة الى اخره قوله اي هذه الافعال المتقنة
لا تستند الى عديم العلم هذا بنا على هذا المذهب الحق الثابت بالبرهان من
وجوب استناد جميع الاشيا ابتدا الى الله تعالى فلا عبرة باحتمال ان يوجد الواجب
والا يكون فاعل هذا المتقن بل يكون الفاعل امرا متوسطا صادرا عنه
عز وجل بالايجاب قوله احتاجوا في ذلك الى وجوه اخر قيل علته انا استدلوا
على اثبات الصانع بحدوث العالم فهو يثبت وجوده واجيب بان
الامر كذلك لكنهم لم يتعرضوا الشي منها عند اثباته بل جعلوا كل منهما مطلبا
اخر قوله اما لذاته وهو باطل واما لفاعل قد سبق في توقف الاعراض
اعراض على كل من المقدمات المذكورة هنا فلينظر فيه والاقرب في بيان
الازلية والابدية ان نقال لو لم يكن ازليا ابديا لكان قابلا للعدم فيحتاج
ترجيح وجوده على عدمه الى مرجح خارجي قوله في ان ذاته مخالفة الى اخره
جعل المخالفة في المحصل من الصفات السلبية وهو مبني على تاويلها بعدم
المماثلة ولا ضرورة الى التاويل وان كان التلازم مما لا شك فيه ثم هذه ليست
من الصفات الوجودية المتعارفة ولذا لم يوردها المص في شي من القسمين
ولكل وجهة هو موليها قوله فانها قالا لا المخالفة بين كل موجودين اي بين
كل شخصين موجودين فليس بين افراد الانسان عندهما حقيقة مشتركة
وهذا هو المستفاد من ظاهر قول الشيخ ان وجود كل شي عين حقيقته مع تغير
الوجود المطلق وان اوله المص فيما سبق بان معناه انه ليس للوجود هوية
مغايرة لهوية الموجود قوله هو المثل المعادي اي المعادي واصله
لانه من الند وهو النهوض وكان المتنادين ينهض كل منهما الى الاخر
قوله فهو منزه عن المثل اما في ذاته فلما ذكره واما في صفاته فلان

شيئا من الممكنات لا يشاركه في شيء من الصفات وكان ذكر النعد بعد المثل
شرا في الثاني **قوله** مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة ومبنى
كلامهم على ان مفهوم الذات تمام حقيقة ما تحته كما سبق والا فمشاركة
ذاته تعالى لسائر الذوات بمعنى ان مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه
او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه صادق على الكل صدق العارض على المعروض
مما لا نزاع فيه **قوله** والحياة والعلم التام الى اخره انما لم يقيد الحياة بشيء
يمتاز به عن حياتنا كما قيد فيه العلم والقدرة لان حياته تعالى مخالفة
بالنوع لحياتنا على ما سيجيء في رابع مقاصد المرصد الرابع فلا حاجة الى
التقييد بخلاف العلم والقدرة هكذا قيل ومنه انهم صرحوا بان علمه تعالى
وكذا قدرته ليس بعرض بخلاف علمنا وقدرتنا فكيف المماثلة ويمكن ان يقال
انما لم يقيد الحياة لان حياته تعالى عند غير الفلاسفة والى الحسين صفة
توجب صحة العلم والقدرة كما سيجيء والظاهر ان مراد مثبتي الاحوال
العالمية والقادرية الكتا ن جعلوهما مميزتين له تعالى فتقييدهما بالتمامية
تقييد للحياة في الكمال والله اعلم **قوله** ليس كمثله شيء قيل العرب
اذا ارادت المبالغة في نفي المشابهة جمعت بين جزئي التشبيه فتقول ليس
ليس كمثل فلان احد وجعل الكاف صلة زيدت في الكلام للمبالغة وقيل
المثل صلة كما قال الله تعالى فان امنوا بمثل ما امنتم به تعالى ليس هذا
كلام مثلك اي كلامك والكلام في هذه الاية مبسوط في المطول وحواشينا
عليه فلينظر فيهما **قوله** هي المشاركة في اخص صفات النفس قد سبق في اواخر
مبحث الوجود ان ~~شا~~ المشاركة في الحقيقة تستلزم المشاركة
في اللازم ويشير اليه ايضا فنفي المشاركة في اخص الصفات يستلزم المشاركة
في الحقيقة فلا يصح قولهم دون المشاركة في الذات والحقيقة اللهم الا ان
يكون مرادهم مجرد رد استدلال الاصحاب بهذه الاية على نفي المشاركة
في الحقيقة ويحمل كلامهم على المنع والسند فتامل **قوله** مشترك بين الموجودات
فلا يحصل به التميز عن جميع الذوات المماثلة له في الذاتية وان حصل
التميز عن بعضها وهو ذوات المعدومات الممكنة الثابتة في حال
العدم عند المعتزلة ومقصودهم بيان ما يمتاز به عن جميع الذوات وقد عرفت
ان الحياة المذكورة ايضا كذلك نعم ان يقال المشترك هو الوجود المطلق
ويجوز ان يراد بالوجود فيما سبق الوجود الخاص فلو صير الى التقييد بمجرد
نفي المنافاة من غير تعرض لاشتراك الوجود لكان اولى ويمكن ان يقال
مرادهم بيان الامر الذي يميزه تعالى عن غيره ويكون معقولا لنا حتى يمتاز به
عندنا ووجوده الخاص لا يعقل من حيث خصوصه وانما يعقل بالمقيدات
الكلية وان كانت منحصرة في فرد كالوجوب فتامل **قوله** فيلزم
التركيب في ثبوته كل منهما فان قلت التشخص عين الماهية في الخارج
كما سبق تحقيقه فلا يلزم التركيب فيه قلت لو سلم فالتركيب في العقل

ايضا ممتنع في الواجب تعالى كما سلف بقي ان يقال تعين الواجب تعالى زايدا
على حقيقته عند المتكلمين لكنه امر عدمي ليس بداخل في هويته تعالى
والتشخص معروضه فلا يلزم التركيب فالاولى في الاستدلال ان يقال ذلك
التعين ليس مقتضى ذاته ولا لازم ذاته تعالى والا لم يوجد تشخص اخر
من تلك الحقيقة مع ان المفروض اشتراك الذوات في تلك الحقيقة فتعين
استناده الى امر منفصل فيلزم الاحتياج ويمكن ان يقال في بيان لزوم
التركيب ذلك التعين لما لم يجز ان يكون ذاته تعالى ولا لازم ذاته لما ذكرنا
ولا عارض لامر منفصل للزوم الاحتياج تعين عروضه لامر مختص وذلك
لامر اما ذاتي او منته اليه لئلا يلزم الد ٢ وعلى التقدير يلزم التركيب
فتدبر **قوله** اعني اشتباه العارض بالمعروض الانسب لما سبق ان يقول
اعني اشتباه مفهوم الموضوع لما صدق عليه فكان الباعث على ما ذكره
كون الشبه الموردة من اشتباه العارض بالمعروض **قوله** ذاقلب
سبحان الشجان بفتح الباء المعبور الحذر على حرمه استعارة للقلب الذي يدفع
شبه النسبه وعادا الاغا لبط عن شان فكر **قوله** قلنا فيه ما تقدم فان قلت
حاصل الاستدلال انا نعقل ماهية الوجود ولو توجه مع الغفلة عن الواجب
بالكلية فيكون زايدا عليه وح لا يتجه الجواب قلت المعلوم في الصورة
المفروضة هو الغفلة عن تعقل حقيقة الواجب بالكنه وعن تعقله من
حيث انه واجب لا عن تعقله بوجه ما **قوله** على تقدير صحته اشارة الى المنع
لجواز ان يكون وحدا لوحدة نفسها وبانه لا يلزم من جواز وجود طبيعة وجود
جميع افرادها لجواز ان يكون الوحدة وجودية ووحدة الوحدة عدمية
لما مر مثله مرارا **قوله** تنبيه نقل من الحكما الى اخره الاظهر ان يذكر
هذا التنبيه في المقصد الثالث كما لا يخفى **قوله** وفي هذه العبارة
نوع قصور لان الضمير في قوله ويمتاز عن غيره ان كان راجعا الى ذاته
تعالى لم يصح ان يجعل عدم المعروض للغير سببا للامتياز لان كثيرا من الجواهر
كذلك اللهم الا ان يجعل الضمير في عروضه لوجوده اعني الوجود المضاف
من حيث هو مضاف ليصح كونه سبب امتياز الذات وهو على تقدير صحته
خلاف الظاهر وان كان راجعا الى الوجود المشترك فهم منه على تقدير
صحته ان المقصود بيان امتياز الوجود المطلق عن الموجودات والوجودات
الخاصة وذلك الامتياز ليس بمقصود بالبيان ههنا هو المقصود اما بيان
امتياز ذاته تعالى عن سائر الموجودات او بيان امتيازه عن سائر الوجودات
الخاصة **قوله** مخالفا لجميع الممكنات قالوا الا يخفى ان نور الشمس اذا وقع
على الاشياء لم يعرض له سبب تغيرها اصلا واذا كان في المحسوسات
شيء كذلك فلم لا يجوز ان يكون ما هو عال من ادراك العقول كذلك والحق انه
عذر بارد **قوله** وهي الصفات السلبية ويسمى بنعوت الجلال كما ان الوجودية
تسمى بصفات الاكرام وانما قدم الصفات السلبية على الوجودية اسما

صدق م

تشابهما فان التنزيه عن النقائص اهم من اثبات صفات وجودية زائدة
على الذات وهذا التنزيه هو معظم المقصود من بعثة الانبياء عليهم السلام
كما اشرنا اليه في اوائل الكتاب **قوله** ليس في جهة ولا مكان ان اريد
بالجهة منتهى الاشارات الحسية او الحركات المستقيمة لكون الجهات اطراف
وحدودا للامكنة لانها حينئذ تكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو
المكان وان اريد بها المكان الذي من جهة ما يكون عبارة عن نفس
المكان باعتبار اضافة ما فالملازمة بين نفي المكان ونفي الجهة ان سلمت
لم تندرج في الجمع بين النفيين لان المقام مقام التفصيل او التوضيح كما
لا يخفى **قوله** الى ان كونه في الجهة الى اخره اي في جهة الفوق كما هو الظاهر
من قوله وحضوره بجهة الفوق اتفاقا وكذا المراد من الجهة في قوله ومنهم
من قال ليس كونه في الجهة الى اخره جهة الفوق **قوله** اطيط الرحل الاطيط
صوت الرحل والابل من ثقل احمالها وكذا صوت الجوف من الجوى **قوله**
وقيل بمسافة غير متناهية هذا قول الهيصمي ولا يخفى انه ليس بمعقول
اصلا لان المسافة حينئذ محصورة بين حاصرين فكيف يعقل عدم تناهيها
قوله راجعة الى اللفظ دون المعنى قيل فيه بحث لان اثبات الجهة
لا كجهة الاجسام ليس كنفيها كما ان اثبات الرؤية لا كرؤية الاجسام ليس
كنفيها واجيب بان الرؤية المذكورة لها معنى يصلح محلا للنزاع وهو
الانكشاف التام البصري بلا جهة مقابلة بخلاف الجهة فان المعنى منها
هو الجهة المشار اليها ههنا او هناك واما ما سواها فمسكوت لا معنى له
قوله لزم قدم المكان ان اراد به الزام المشبهة القائلين بكونه تعالى
متمكنا على العرش صح اللزوم لكن لا يكون دليلا على مطلق انتفاء المكان
وان اراد به البرهان على هذا المطلب العالي ورد عليه انما يتم اذا قلنا
بان المكان هو السطح او البعد المجرد الموجود واما اذا قلنا بانه الخلاء
المتوهم كما هو المذهب ولا لان القديم موجود لا اولية له ولا وجود للمكان
اللهم الا ان يدعى ان المتوهم بحال تنشي البتة فيلزم قدم المحيط وفيه
منع ظاهر وان اراد بالقدم الازلية ورد عليه ان البرهان فيما سبق
نفي المقدم بالمعنى الاول عما سوى ذاته تعالى لا نفي الازلية كيف وا عدام
الحوادث ازلية بلا مرية **قوله** فيلزم امكان الواجب فان قلت
انما يلزم امكان الواجب اذا لزم الاحتياج الى الغير في الوجود واللازم
مما ذكرهوا لاحتياج اليه في التمكن فلا يلزم الامكان قلت لما استحال
وجود المتمكن بدون المكان كان الاحتياج اليه في التمكن احتياجا اليه
في الوجود ثم لا ولا شك انه ما في الوجوب الذاتي الذي هو منشأ
الاستغناء المطلق فمنع لزوم امكان الواجب قياسا على الاحتياج في
كونه خالقا الى ما صدر عنه غلط **قوله** ووجوب المكان فيه انه ايضا
مبني على وجود المكان فلا يستقيم على راي المتكلمين وعلى تقدير وجوده لا يتم ايضا

لان

لان اللازم من جواز الخلاء عدم احتياج المكان الى كون المتمكن شاغلا فيه
وهذا لا يستلزم استغناءه عنه في وجوده فالصواب ان يستدل على هذا المطلب
بانه لو كان الواجب تعالى متحيزا لم يكن منفكا عن الاكوان ضرورة فيلزم حدوثه
لان الاكوان موجود عند المتكلمين ايضا كما سبق وكل موجود سوى ذاته تعالى
حادث فيكون الباري تعالى حينئذ محلا للحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو
حادث **قوله** فيكون اختصاصه ببعضها الى اخره قيل لم لا يجوز ان يكون
لذاته تعالى نسبة مخصوصة الى بعض الاحياز او يكون المخصص هو الارادة
واجيب عن الاول بانه لا يحال لاختلاف النسبة فيما تشابه المنسوب اليه
وعن الثاني بان اسناد التمكن الى الارادة توجب حدوثه والممكن يستحيل
وجوده بدون المكان كما سبق والخصم ايضا معترف به فان قلت لم
لا يجوز ان يكون قبل هذا المكان في مكان اخر لا الى النهاية فلا يلزم الانفكاك
عن مطلق المكان قلت الانفكاك من مكان الى مكان اخر لا الى النهاية
فلا يلزم الانفكاك لا يكون الا بالحركة وهذا معلوم ضرورة والحركة حادثة
قطعا فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث قيل مسلم حدوثه تعالى عن ذلك علوا
كبيرا **قوله** اي تداخل المتحيزين مطلقا اشار بقوله مطلقا الى رد ما ذكره
الابهري من ان استحالة تداخل المتحيزين فيما اذا كان من جنس واحد وههنا
ليس كذلك **قوله** لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب تعالى عرضا المراد
بالجوهر ههنا المتحيز القائم بنفسه وبالعرض هو المتحيز القائم بغيره ومن البين
انه لا واسطة بينهما بعد تحقق التحيز وانه يكفي في استلزام كونه التي احتج
الاشيا كونه متحيزا قائما بنفسه غير قابل للقسمة اصلا غاية ما في الباب
على تقدير اخذنا لامكان الجزء الغير المتجزي ان يكون اطلاق الجزء بالمعنى المتعارف
عليه مسامحة **قوله** فلانه حينئذ يكون جزءا لا يتجزى فان قلت
يجوز ان يقبل الانقسام فرضا لا خارجا فلا يلزم كونه جوهرا فردا ولا ان يكون
جسما قلت ان طابق الفرض الواقع بان يكون فيه شي غير شي في الواقع
بل يلزم ان لا يكون جزءا لا يتجزى بل جسما مركبا من شيين او اكثر لانتفاء
الواسطة على الفرض وان لم يطابق فلا يتجزيه فلا ينافي كون جزءا لا يتجزى
واحق الاشيا كما حققناه في موقف الاعراض **قوله** بناء على تماثل الاجسام
فان قلت لا يلزم من المساواة في الحصول في الحيز الاتحاد في الماهية
حتى يثبت التماثل قلت مبنى تماثل الاجسام تركبها من الجواهر المتماثلة
لا تساويها في الحصول في الحيز ثم يتجه انه لا يلزم من الاتحاد في الماهية
الاتحاد في العدم والحدوث فانهما من اللوازم الخارجية كما سيصرح به
الشارح فيما سيأتي **قوله** بل على تماثل المتحيزات وجه الاصوب ان هذا
هو المناسب بقوله فكان مساويا لساير المتحيزات واما البناء على تماثل
الاجسام فقط ففيه ان تماثلها مبنيا على ما ذكره لا يستلزم تماثل المتحيزات
فلا يلزم الموافقة في الاحكام فلا يصح قوله فيلزم حينئذ اما قدم

الاجسام واحد وتقديمها الله الا ان تعالى عدم كونه تعالى جزءاً لا يتجزى ثابت بالاتفاق فلو كان متحيزاً لكان جسماً مساوياً لسائر الاجسام المتحيزة في التركيب من الجواهر المتماثلة فيلزم حينئذ احد الامرين المذكورين وانت خبير بان اثبات استلزام التحيز التركب من الجواهر المتجانسة دونه خرط القتاد **قوله** والجواب منع الضرورة العقلية كيف ولو كان ضروريا لامتنع اطباق الجمع العظيم وهم ما سوى الحنابلة والكرامية على خلافه **قوله** لا اختصاص بمقدار معين ووضع معين قد يناقش في ذلك لجواز ان يكون تحيزه على سبيل السمع لتحيز الاشخاص لا يكون له في ذاته مقدار ووضع معينان بل يكون موصوفا بهما على سبيل المجاز وصفا للحال بما هو صفة للمحل والحق انه اذا كان متحيزا ولو بالتبع لم يكن بد من وضع مخصوص ومقدار معين فلا يطابق افراد مختلفة الاوضاع والمقادير يرد على ان تسليم العقلاء القائلين بوجود ما بعد متحيز بما يكفي لنا اذ عوضنا انه لا يمتنع بعقل ثبت له الفعل حاجز ورده فان هذا القدر يكفينا في منع بداهة تلك المقدمة والاحتمال المذكور لا يقدح في هذا الغرض كما لا يخفى **قوله** فاما متصلا او منفصلا قيل لو زيد عليه قوله او لهذا او لذاك وهو خروج بجزء عن المعقول كما فعله في الثاني لكان احسن والامر فيه سهل **قوله** الثالث انه اما داخل العالم الى اخره الفرق بين الدليلين باعتبار كل من الشقين فان الانفصال هو المماسة سواء كان من داخل او خارج ولو اشترط فيه كونه من خارج فالفرق اظهر والانفصال عدم الاتصال عما من شانه ذلك واما الخروج فهو تباين ولا المماسة من خارج الانفصال **قوله** والاولان فهما المطلوب اما الاول فلان العالم من جهة ما هو فيه يكون في تلك الجهة واما الثاني فلانه اذا كان خارجا عنه يكون في احدى الجهات الست منه فلا عبرة بقول صاحب الكواشف ليت شعري ما المحذور في اختيار انه خارج ومنع ما ذكر فيه وكانه توهم ان الخروج في وسلب لدخول ولا شك ان المتنازع فيه اخص من ذلك السلب وهو ما يكون في حيز مباين عن العالم هذا المعنى الاخص هو مراد المستدل فلذلك لا اختار **قوله** والجواب منع التفسير ان كان المقصود بالوجه الرابع الزام المتكلمين القائلين بان معنى التباين بالغير مطلقا هو التحيز تعالى لم يتجه هذا الجواب لكن لا يعتقد الخصم اثبات مطلق بهم وانما يحصل منه الزام بعضهم **قوله** وقد يقال في تقرير الى اخره حمل الامر هذا وصار رابعا وان كان قريبا من الرابع جدا حكم المحشي بانه تقرير اخر له في كلامه اما الى انه كلام ابتدائي ملاحظا لجوابه السابق وانه علم منه اندفاعه ولذا سكت عن جوابه فلا يتجه انه لا وجه له بعد منع تفسير القائم بغيره بما ذكر والمراد بالاجماع انه تعالى صفات اجماع المجسمة من اهل السنة ولو اريد اجماع الكل وجب ان يعم الصفات للاحوال والاضافات ليصح دخول المعتزلة والحكماء فيه **قوله**

من الايات والاحاديث نحو قوله تعالى الى اخره الاستواء مشعر بالتحيز يقال استوى فلان على ظهر دابته اي استقر والمجيء هو الاتيان والنزول الانتقال من مكان الى مكان والعندية مشعرة بالتحيز والجهة والصعود والعروج الحركة الى جهة العلو فكونهما اليه تعالى يشعر بكونه في تلك الجهة ايضا تعالى عن ذلك ومن في السماء يكون متحيزا فيه والدنو يشعر بالتحيز لكن الاستدلال به مبني على رجوع ضمير وما الى الله تعالى يشعر بكونه في تلك الجهة ايضا تعالى عن ذلك والرجوع الى جبريل عليه السلام مذكور ايضا في كتب التفاسير وقد يستدل على التحيز بشيوع رفع الايدي الى السماء عند الدعاء فانها طريقة متوارثة من السلف والجواب ان ذلك الرفع ليس لان المدعو في السماء تعالى عن ذلك بل لان السماء قبلة الدعاء كما ان الكعبة قبلة الصلاة فكما ان لله عز وجل تخصيص بعض الامكنة ببعض العبادات كذلك له تعالى تخصيص الجهات بالتقرب اليه بالدعاء **قوله** اتيان عذابه وانما خصصه بالظلل من الغمام لان اكثر العقوبات تنعقد بها ظلل منه كما نقل في القصص **قوله** والدنو هو قرب الرسول عليه السلام الى اخره يعني ان دنو الله تعالى من رسوله عليه السلام كناية عما ذكره ولا تظنن انه مبني على ان الضمير راجع الى الرسول عليه السلام والا ظهران يقال دنوه تعالى منه عليه الصلاة والسلام رفع مكانه وحض بالنيل الى اخره وخص بالسماء الدنيا مبالغة في التلطف **قوله** فلما اشارت الى السماء علم انها ليست وثنية وحمل اشارتها الى اخره ادعاء هذا العلم والحمل ان كان باسنادهما الى الوحي المقارن لاشارتها الى السماء فلا كلام فيه وان كان باسنادهما الى نفس الاشارة المذكورة كما هو الظاهر من العبارة ففيه انها انما تدل على ذلك لو كان السؤال باين الاله واما اذا كان باين الله تعالى كما هو المذكور في الاستدلال فكالدلالة المذكورة محل بحث لان الله اسم خاص لذاته تعالى لم يطلق على غيره لا في الجاهلية ولا في الاسلام كما صرحوا به فمن اين يعلم من تلك الاشارة انها ليست وثنية وانها تريد ان الله تعالى خالق السماء وليست على معتقد كفار العرب من كونه تعالى في السماء على ما ذكره القاضي وغيره في تفسير قوله تعالى اامنتم من في السماء من جواز كونه الاية على زعم العرب فانهم زعموا ان الله تعالى في السماء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا على انه يلزم مما ذكر عدم مطابقة جواب الخرساء للسؤال بابن المقصد الى خلاف ما يتوقف السامع من مجاراته الاسم فبعيد جدا ولارباب المكاشفة فيه وفي امثاله توجيه ذكر في مفتاح الغيب وغيره والله اعلم **قوله** وذهب بعض الجهال الى اخره اذا كان النزاع مع البعض في اللفظ لا في المعنى فالحكم بالجهل مطلقا اما على التغليب او على اطلاق الاسم مع عدم ورود الاذن ومع الايهام بما لا يجوز في حقه تعالى اصلا على ان اجزاء الجسم يجري الموجود القائم بنفسه من اثار الجهل لانه مخالف للعرف واللغة ولما اشتهر في الاصطلاحات **قوله** لو كان جسما لكان متحيزا هذا

هذا الاستدلال على تقدير تمامه انما يثبت ان ادام يستدل على نفي التحيز بما
يتوقف على نفي جسميته كما في بعض الادلة السابقة **قوله** فيلزم الترجيح
بلا مرجح قلنا لم لا يجوز استناد الترجيح الى الارادة والجواب ان الاستدلال
مبني على تماثل الاجسام وقد ذكر في جواهر المقاصد ان هذا اصل يبتني عليه
كثير من قواعد الاسلام فلا يجوز حينئذ كون المخصص هو الارادة او ينقل
الكلام حينئذ الى اختصاصه تعالى بتلك الارادة على ان بعض الصفات
مما له مدخل في تعيينه المتقدم على اتصافه تعالى بالارادة فلا تكون الارادة
مرجحة لاتصافه تعالى بها وايضا فالمستند الى الارادة حادث كما
هو المشهور فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث **قوله** يكون المخصص خارجا
هذا ايضا مبني على تماثل الاجسام فنقضه باتصاف الواجب تعالى بصفاته
دون اضدادها وهم محض اذ ذات الواجب تعالى مخالف لساير الذوات
فلا يحتاج ورمي اقتضاء خصوصية صفات بخلاف ما اذا كان مماثلا
للاجسام **قوله** انما يتصور فيما وجوده غير ما هيته قد ذكر هذا
الكلام في اول موقف الاعراض ايضا وصرح الشارح هناك بان قوله
اذا وجدت تدل على زيادة الوجود وقد سبق منا المناقشة فيه بان
زيادة الوجود المطلق مما لا نزاع فيه للفلاسفة فلم لا يكفي ذلك في
صدق هذا التعريف على الواجب وبسطنا القول فيه بعض البسط فليرجع
اليه **قوله** فلا يكون جوهرا عندهم ايضا قيل اطلاق الجوهر على البارى
سبحانه بمعنى الموجود القايم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاحا
شايع بين الحكما وعليه قول محمد بن كرام ان الله سبحانه احدي الذات
احدي الجوهر **قوله** كما هي الجهة والمكان لفظ يدل على انهم لا يصرحون
بالجهة والمكان وقد سبق تصريحهم بهما وكان مراده ان هذا محقق
ثابت باعتبار قولهم الجسمية سوا صرحوا بها ام لا ويجوز ان يكون ايراد
للمشاكلة **قوله** او الذاتي لفظا او بمعنى الدوا والانسب المعنى اذ التسوية
انما هي بين الامرين لا بين احدهما وفي مثله توجيه اخر ذكرناه في بحث
الجهة من حواشينا على المطول **قوله** والا لزم كونه تعالى واقعا في
الزمان ظاهره ينافي ما يفهم من كلام الشارح في مباحث الزمان
من ان الثابت اذا نسب الى المتغير بالتقدم الزماني لم يحتج المتقدم
الى الزمان والظاهر ان التقدم الزماني عند الفلاسفة تقدم لا يجامع
فيه القبل البعد ويكفي فيه مقارنة التقدم لزمان لا يقارنه المتاخر
اللهم الا ان يقال ما ذكره الشارح ههنا متابع لهم وليس مختاره كيف
وتقدم البارى عز اسمه عن الحوادث لا بد ان يكون زمانيا عن الفلاسفة
كما ان تقدم الاب على الابن كذلك عندهم ايضا اذ قد صرحوا بوجوب اجماع
المتقدم والمتاخر في غير التقدم الزماني وبذلك استدلوا
على سرمدية الزمان ولهذا يعلم ان قولهم بل هو تقدم ذاتي عندهم انما يستقيم

بالنسبة

بالنسبة الى التقدم من اجزاء العالم **قوله** عن وجوده في زمان اي عن وجوده
الواقع فيهما بان يكون امرا ممتدا منطبقا على الزمان كما هو المتبادر
من لفظ في النظر الى الاستعمال الشايع بخلاف المقارنة **قوله** كان نسبة
كلام الازلي الى اخره سيجي في بحث الكلام ما يفيد زيادة بصيرة **قوله** منها
اما اذا اظللنا فتل خلاصة هذا البحث قد مر بها فيما سبق فالذي لم يمر به
هو الثاني والثالث **قوله** لان الحلول هو الاختصاص الناعت بل ان الحال
تابع للمحل في الجملة وذلك ضروري ومناف للوجوب الذاتي هو منشا الاستغنا
المطلق واستدلالهم على انتفا الوجوب الذاتي في الصفات بغير هذا
لا يقدح فيما ذكرناه اذ تعدد العلل لا يمنعه **قوله** لو استغنى عن المحل
لذاته بحيث تكون الذات علة مستلزمة لذلك الاستغنا فح لا يرد جواب
التخلف بتخلف الكرية عن العناصر والبرودة عن الما **قوله** فان
الاستغنا عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما قد سبق الاعتراض على انتفا
الواسطة بين الاستغنا والاحتياج الذاتيين وجوابنا عنه في ثاني مقاصد
مرصد العلة والمعلول فليتطلع فيه وقد يقال في تصحيح اصل الاستدلال
مجرد عدم الاستغنا بالذات يستلزم الامكان لان الواجب مستغن
بالذات ضرورة ولا حاجة الى توسيط الاحتياج بالذات وهذا انما يتم
لو لم يكن وجوب استغنا الواجب معللا بان انتفاه يستلزم الاحتياج
المستلزم للامكان فتامل **قوله** فيلزم محالا لا لان معالا يقدح في لزوم
المحالين معا عدم قدم المحل على تقدير حدوث الحال لان استلزام
الامكان للحدوث مطلقا مسلم الا ترى ان الصفات الممكنة القديمة
ولو سلم فادعا لزوم المحالين الزاما للخصم القايل بالحلول وقدم الحال
ولا شك الى الصفات في صحته **قوله** فان المحل ان قبل الانقسام
ع اي قبله من حيث هو محل لزوم الانقسام وان يقبله من هذه الحيثية
سوا قبله من حيث اخرى ام لا لزم الاحقرية فلا يرد على الدليل منع لزوم
الانقسام على الشق الاول لجواز ان يكون حلوله غير سريان نعم يرد ان
ما ذكر لا يدل على عدم حلوله في المجرد الا ان يبني الكلام عدم ثبوت
المجردات بل على عدم ثبوتها لكن في تمام دليله كلام **قوله** فلا يمكن
الجزم بعدم حلوله الى اخره ويجوز ان يكون لذاته تعالى خصوصية
ترجحه للبعض مع تساوي الكل في القبول مما لا يلتفت اليه **قوله** بل
الاجسام الاول ان يقول بل الجواهر المتحيزة لان الانتقال ثابت للجوهر
الفرد والجسم وكانه اكتفى بالاجسام لان انتقالها مستلزم انتقاله
ضرورة ان انتقال الكل فيستلزم انتقال الجزء او لان الجز الانتقال
الجسم ط متفق عليه **قوله** وضبط مذهبهم في الحلول والاتحاد كان
القول باحد الوجهين الاخيرين ليس قولا بشي منهما بل المراد ضبط مذهبهم
مطلقا ويكفي في التقريب اشتماله على القول بالاتحاد والحلول لكن نفي

فتبيان لم يذكر في الضبط وهو اتحاد صفته تعالي بيدن عيسى عليه السلام
واتحادها من وجه اللهم الا ان يكون عدم ذكرهما لبعدهما عن الوهم جدا
على ان دليل بطلان الاتحاد يعم الذات الذوات والصفة ثم الذين لم يقولوا بشي
من الاحتمالات الست طائفة منهم اذ لا شبهة في قول بعضهم بالحلول
والاتحاد فلا يبا في هذا الاحتمال الجزم بان المخالف لاصلين ثلاث منهم
النصارى واعلم ان ههنا احتمالات اربعة اخرى وهو القول بتولد بدنه
او نفسه من ذاته تعالى او صفته قال الامام الرازي في نهاية العقول
المعقول بالتولد **قوله** الى اتحاد الذات او الصفة بعيسى عليه السلام
او حلول الذات او الصفة فيه اذ لا يعقل التولد الا بان يكون من الاب
شي في الابن ومن هذا مع ما سبق يعلم وجه ترك المص الاقسام الاربعة
والله اعلم **قوله** كلها باطلة الا الاخر فهو ما عليه اهل الحق الا انه
لم يرد في شرعنا عن اطلاق الاب على الله تعالى ولا الابن على المسيح عليه
السلام **قوله** خوفا من الاملال لو ضعفا في البنية فانه املى الموقف
السادس في اخر الحياة بعد الخمسة السابقة بخمسة وعشرين سنة
كذا نقل من الشارح ثم ان نسخ الكتاب وقت روايته الاقتصار على
بيان الفرق الاسلامية كانت تشتمل على الافضل ولم يمكنه حذف
الحوالة من جميعها **قوله** فانه كثيرا ما يتصور الشيطان الى اخره
لا يخفى ان الكلام في ظهور الروحاني بالجسماني بطريق الحلول او الاتحاد
ولا شي منهما فيما ذكره من الصورتين بل المحقق منهما مجرد تمثل فلعل
مرادهم التنظير لا التمثيل **قوله** وهم العترة الطاهرة عترة الرجل
نسله ورهطه واراد بها عليا واولاده رضوان الله تعالى عليهم
ونقل عنهم انهم يستدلون على الاتحاد مع علي كرم الله وجهه بقوله تعالى
ان الله هو العلي الكبير فانظر الى جهلهم وحماقتهم **قوله** والاجاز اي
وان لم يكن السلب منسوبا الى ما يستحيل اتصاف البارى تعالى به جاز
تجدده في الجملة ولم يرد جواب تجدده في جميع صوره الا ترى ان ترك
ايجاد العالم في زمان لا يستحيل عليه تعالى مع ان سلبه قديم لا يمكن
ان يتجدد فتامل **قوله** فقيل هو الارادة وقيل هو كونه ومنهم من زاد
على ذلك حادثين اخرين وهما السمع والبصر **قوله** مستند الى القدرة
القديمة على ان القدرة القديمة ان كان من شانها التخصيص لم يحتج
الى اثبات الارادة بالنسبة الى ساير الحوادث ايضا وان لم يكن من شانها
ذلك كما هو مذهبنا لم يصح اسناد هذين الحادثين اليها **قوله** لا حادثا
فرق بينهما ووجه التخصيص في الاطلاق ان الحادث القايم بذاته تعالى
قد يكون منشا لغير القايم به فناسب ان يسمى الاول حادثا بصيغة الفاعل
والثاني محدثا بصيغة المفعول **قوله** الاول لو جاز الى اخره فان قلت
هذا الدليل ينتقض بالمتجدد فانه لو جاز قيامه بذاته ازلا الى اخره مع

انهم جوزوا ذلك قلت بطلان اللازم ههنا مسلم اذ المح هو جواز ازلية
الحادث الموجود لا جواز ازلية غير الموجود الا ترى ان اعدام الحوادث
ازلية نعم لو كان مبنى استحالة ازلية الحادث منافاة وصف الحدوث
لها لا استحال ازلية المتجدد ثم البعض قلنا تامل **قوله** ويلزم التسلسل
في القابليات اورد عليه ان التسلسل فيها لازم على تقدير ثبوتها بالذات
ايضا فلا يدل هذا الوجه على اللزوم وقد يجاب بان المراد من القابلية
الاستعداد الذي لا يجامع الفعل والصفة اذا كانت لازمة للموصوف
لا يتصور استعداده لها بالمعنى المذكور وانت خبير بان هذا الجواب
بطلان م
يدفعه قول المص في بيان اللازم وصحة القابلية ازلا يستلزم صحة
الطرفين ازلا اذ لا شك ان القابلية اذا اخذت بمعنى الاستعداد المذكور
كان ازليتها منافية لازلية المقبول لامتناع اجتماعهما فكيف يستلزم
صحته ازلا مع ان هذا الاستدلال من طرف المتكلمين وقولهم بالاستعداد
المذكور غير ظاهر فالصواب في الجواب ان يقال القابلية ههنا بمعنى جواز
الاتصاف كما صرح به والصفة اذا كانت لازمة للموصوف كان اتصاف
الموصوف بها واجبا لا ممكنا فلا يكون له قابلية اخرى لهذا المعنى بخلاف
ما اذا كانت عارضة لكن بقي ان يقال عدم لزوم مثل هذا التسلسل
على تقدير وجوب الاتصاف محل بحث اذ القابلية بمعنى الامكان الخاص
وان لم يتحقق حينئذ لكن معنى الامكان العام المقيد بجانب الوجود محقق
قطعا او لا لم يتحقق الاتصاف ثم ان القابلية بالمعنى المذكور امر اعتباري
فاللازم اتصاف امور اعتبارية غير متناهية على الذات القديمة واستحالته
ممنوعة واما قوله المحصورة بين حاصرين فقد تعرض عليه بان الذات
وان كان معروضا للسلسلة لكنه ليس بطرف لها وتحقيق ذلك ان الا
عرض والذات انما وقع في الطول فليس طرفا لغير المتناهي في جهة
عدم تناهيه فليتدبر الكلام الا ان يقال القابلية اعتبارية نفس امرية
فيستحيل التسلسل فيها برهان التطبيق على ان مجموع القابليات الغير المتناهية
بحيث لا يشذ منها شي قايم بالذات فلها قابلية اخرى بالنسبة الى هذا المجموع
وخارجة عنه وهو باطل وتدسق البحث في مثله **قوله** واما بطلان
اللازم فلان القابلية نسبة القابلية بهذه القابلية القبول بالفعل الذي
هو ما له قيام الحادث به تعالى لا القابلية التي اثبتها ازلية بل القابلية
الازلية صحة هذه القابلية التي هي بمعنى القبول كما يدل عليه التامل في
سياق الكلام والاظهر في العبارة ان يقال في بيان بطلان اللازم جواز
القيام عبارة عن صحة الاتصاف والاتصاف نسبة تقتضي موصوفا
وصفة وصحته ازلا يستلزم صحة الاخرين ازلا فيلزم صحة وجود
الحادث ازلا **قوله** الثاني من تلك الوجوه الى اخره فيلزم الا يجوز
ان يكون بعض الصفات بحيث لا يكون كمالا الا في بعض الاوقات فلا يكون

الخلو عنه في بعض اخر منها نقضا على ان هذا الوجه منقوض بالمتجدد فانه
صفة كمال فالخلو عنه نقص فان قلت الذي يجوز تجدده في ذاته تعالى
هو الاضافات العدمية التي ليست صفات كمال قلت ان كان قولك التي
ليست صفات كمال متناولة للموصوف ورد ان بعض العدميات قد
تكون صفة كمال كعلية العالم مثلا وان جعل صفة مقيدة اتجه ان عدم
مثله في الحوادث غير ظاهر اللهم الا ان يقال اضافته تعالى بالمتجدد
بكونه رازقا لعمرو لما امتنع قبله اعني قبل وجود عمرو لم يكن الخلو عنه
نقصا ومثل هذا الاحتمال في الصفة الحادثة انما يكون على ما ذكر من
تلاحق الصفات لا الى نهاية وهو باطل عند المتكلمين قوله الثالث
ههنا انه تعالى الى اخره فان قلت هذا الوجه ايضا منقوض بالمتجدد
قلت مسلم فان التنافر عن غير الموجود اعتباري محض قوله
وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان الى اخره قد سبق في الامور العامة
اعتراض الشارح على هذا الكلام وبيان الاستلزام بلا محذور فلذا لم يتعرض
له ههنا قوله كما اشرنا اليه اي بقوله موصوف في الازل بصحة ايجاد
العالم قوله ولا يلزم الخلو عن الكمال المشترك يعني ان نوع الكمال قديم
محفوظ وجوده بتعاقب الافراد الغير المتناهية وحدوث كل فرد لا يستلزم
حدوث ذلك النوع وان لم يوجد الا في ضمن فرد كما زعمه شارح المقاصد
وههنا بحث ذكره الاستاذ المحقق في الدرر والغرر وادعى فيه التناجد وهو
ان القول بتوارد حوادث غير متناهية على قديم كلام متناقض لان القديم
يجب ان يكون سابقا على كل حادث اذ المراد بالقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم
وبالحادث ما يكون مسبوقا به فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق
عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد
مما يصدق عليه الحادث بضرورة العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير
المتناهية عليه ان لا يوجد تلك الحالة بل مقارنته دايما مع بعض
الحوادث وعدم خلوه عنه في حالة من الاحوال فلا يكون سابقا على كل فرد
منها اذ المنافاة بين المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد حدوث
الكلي المجموعي الذي هو مجموع الافراد الموجودة او لزم سبق القديم على ما
ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد اذ لو لم يستلزم وكفى السبق
في ازمنة متعددة كما هو الظاهر لم يلزم ذلك كما لا يخفى على المنصف
قوله كما يشير اليه المص اي في بحث القدرة حيث قال بيان امتناع ذلك
سهل عليك بعد احاطتك لما تقدم قوله ويمكن الجواب عن الوجه الثالث
مثل هذا الوجه للحكما فلعلهم ارادوا بقولهم لا تاثر ذاته تعالى عن غيره انه
ليس له جهة التاثر والقبول لانه واحد حقيقي فليس له الا جهة التاثير
والفاعلية غايته ان يدل هذا على الصفات او اراد بالغير فاعل تلك
الصفة لا نفسها بناء على انه تعالى لما لم يكن فاعلا للقبول لم يكن له

من

من الفاعل المغاير وانت خبير بان فيما ذكره في حيز المنع اما الى بطلان ذلك
المبنى فلا غبار على الجواب حينئذ ايضا قوله اذ لا دليل على صحتها
اذ لقايل ان يقول ان اردتم بالضد معنى وجوديا يستحيل اجتماعه مع الصفة
الحادثة في محل واحد فلا نسلم ان لكل صفة حادثة ضدا وان اردتم به ما هو
اعم من ذلك فلا نسلم ان ضد الحادث حادث كيف ولو صح ذلك لزم ان يكون
عدم العالم حادثا ولو كان عدمه حادثا لكان وجوده سابقا عليه وهو محال
ايضا لا نسلم ان ما يقبل حادثا لا يخلو عنه وعن ضده اذ الجسم قبل يقبل الالوان
ويخلو عن الجميع كما في الشفاف قوله والرابعة اذا تمت تم الدليل الثاني
لكنها ليست بتامة لان الحوادث المذكورة اذا كانت غير متناهية يلزم
حدوث محلها الغير الخالي عن واحد منها قوله احتج بوجوه ثلاثة الى
اخره قد سبق ان الخصم هو الكرامية والمجوس والدليل لا يصلح الكرامية
على ما نقله المص منهم من انهم لا يجوزون الا حدوث ارادته تعالى ان قلت
ان يجعل دليلا لهم الزاما او يحمل الادلة على التوزيع فتامل قوله وانا اضافة
فان قلت اي حاجة الى بيان اضافته المتعلق مع ان محله نفس الصفة
لا ذات الباري سبحانه وتعالى فعلى هذين وجوده لا يلزم كونه تعالى
محل الحوادث قلت الدليل الاول يدل على ان القديم مطلقا لا يكون محلا
للحوادث فوجه الاحتياج على هذا ظاهر قوله الثاني المصحح للقيام به تعالى
اما كونه صفة الى اخره سياق كلامهم يدل على انهم يجعلون المصحح للقيام نفس
كونه صفة فيرد عليهم انه يقتضي صحة اتصافه تعالى بكل صفة حادثة
وقد سبق انهم لا يجوزون قيام الصفة الحادثة التي لا يحتاج اليها في
الايجاد قوله وانه سلب لا يصلح جزءا للموثر فيه بحث اما اولا فلانا
لا نسلم ان ما ذكر حقيقة القدم بل هو عارض لها ولها عدم البعض من
الصفات الحقيقية واما ثانيا فلان صحة القيام امر عدمي فيجوز ان
يكون علتها عدمية كما سبق في مثله في بحث الرؤية واما القول على تسليم
وجودية المعلول بكون القدم شرطا للتاثير لا جزءا من الموثر وكون الحدوث
منافيا لم يلتفت اليه المص لا لانه يبني القيام بالفعل لا امكانه الذي
هو مدعى الخصم كما توهم اذ المفروض هو الشرطية او المانعية للتاثير
في الصحة لا في نفس القيام بل لان اجزاء العلة التامة للموجود كلها وجودية
على زعم المص كما سبق في بحث العلة والمعلول قوله او من الحقيقة بناء على
القول بالتكوين لكن الزيديه والكاريه الى اخره فان قلت هذا ينافي
ما ذكره المص سابقا اخذا من انكار الافكار زوال وافق ما نقله الشارح
من نهاية العقول قلت هذا شبهة الخصم والمذكور فيما سبق هو
القول الحق قوله فلا يحذور بكونه حادثين هذا مدفوع بان الكلام
في الوجود بعد العدم لما في العكس على انهما صفتا الحكم لا الواجب تعالى
فالاولى ان يقول الشارح بعد قول المص ومما عدم بعد الوجود وما ثبت

تقدمه امتنع عدمه فيلزم حدوث الحكم القائم بذاته تعالى وهذا التقرير
هو الانسب بالجواب **قوله** المتجدد بين لذاته تعالى تجدد القبلية
بحث الا ان يحمل ذكرها على التغليب والجواب ان الكلام مبني على وجود القبلية
وانما يثبت تقدمه امتنع عدمه ولما ثبت عدمها تحقق المعية انه ليس
بقديم كما مر هذا في مباحث النسبة فليتامل **قوله** وكذا مراد ابي الحسين
والجبائية الى اخره القول بتجدد العالمية على معنى تجدد تعلقها وكذا في
غيرها لا يختص بابي الحسين ثم ان الجبائية لما قالوا بتعليل المريدية بارادة حادثة
لا في محل تعين حدوث المراد عندهم فالحق هو الجواب الثاني **قوله** لا يتشوش
كل اضافة اذ الاضافات التي يخترعها العقل عند ملاحظة امرين
لا وجود لها عندهم والمعية والقبلية من هذا القبيل فلا يرد عليهم
الالزام منهما كذا في المواقف ومنه ما فيه لا تبدل صفات الله تعالى
من العلم والقدرة والارادة امور اعتبارية لا يفيد لها في ذاته تعالى
عندهم كما صرح به في اواخر النمط السابع من المحاكمات فاذا جوزوا
تغير الاعتبارات فلم لا يجوزون تغيرها لانا نقول تغير تلك الصفات
بسلبها عن الله تعالى في بعض الاوقات وانه محال بخلاف تغير الاضافات
فان سلبها في بعض الاوقات ليس بمحال **قوله** ويجوز في القسم الثالث مطلقا
اراد بالاطلاق عدم التفصيل باعتبار نفس الصفة وتعلقها الا انه يجوز
التغير في جميع افرادها كيف وقد ادرج الصفات السلبية في عددها
ولا يجوز التجدد في بعضها كما مر واعترض عليه بان الاول المذكور لو ثبت
لدل على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا اي من اي قسم كان فتخصيص
الدعوى مع عموم الادلة خطا وقد اشرنا الى اندفاعه حيث بينا عدم
انتهاض الدلائل المذكورة بالمتجددات **قوله** فانها كلها تابعة
للمزاج هذا مذهب الفلاسفة واما المتكلمون فقد جوزوا حصول هذه
كلها في الجوهر الفرد الغير المنضم الى غيره كما صرح به في اوائل حواشي التجريد
فالدليل لا يفيد عدم الاتصاف بشيء منها عند جميع العقلاء كما هو المدعى
قوله قالوا اللذة ادراك الملائم فيه الحق انه مسامحة منهم والا فاللذة
هو الابتهاج المترتب على ذلك الادراك لا غير كما يشهد بالوجدان **قوله**
ولو قدم هذا السؤال الثالث الى اخره وجه الاولوية ان منع قابليته ينبغي
ان يكون بعد تسليم الشركة في العلة لا بالعكس واعلم ان كلام الشارح
يشعر بان السؤال ثلاث وتلخيص الكلام يقتضي ان يكون اثنين لان
قوله واذا كان نسبا الى اخره من ... مع كون اللذة نفس الادراك
نعم ههنا سؤال ثالث وهو انه لو كان ملتذا بادراك الملائم وجب ان
يكون متالما بادراك المنافر كاثبات التثليث مثلا لكنه باطل بالاتفاق
قلنا هل يرضيك تعالى التوحيد يطلق بالاشتراك على معان من جملتها
اعتقاد الوحدانية اي عدم مشاركة الغير له في الالوهية وهذا هو

المقصود

المقصود ههنا والمشاركة فيها تستلزم الاشتراك في الوجوب الذي هو
مبدا لكل كمال ومبعد عن كل نقصان فاكتفى الفلاسفة بالالتزام فان قلت
نفي المثل مستلزم للتوحيد فلا حاجة لذكره قلت نفي الشريك المماثل له
في النوع لا يستلزم نفي الشريك في الالوهية ووجوب الوجود لظاهر جواز
كون كل منهما تقتضي الوهية ولو سلم فذكرنا فهمنا بالالتزام في باب التنزيه
جائز للاهتمام **قوله** وذلك لوجهين وكل من الوجهين مبني على كون
الوجوب طبيعة نوعية وهو مسلم لجواز ان يكون مفهوم الوجوب كليا عارضا
لما تحته من افراد الوجوب المختلفة الحقائق ولا شك ان الذي يتوهم
كونه عين ماهية الواجب ليس ذلك المفهوم الكلي بل ما صدق عليه وح
يتمايز الواجبان بالذات فلا يلزم التركيب ويقتضي الوجوب الحاصل
الحاصل الذي هو نفس ماهية الواجب تعينا فلا يمتنع التعدد وبما
ذكرنا ظهر انه لا يعول على دليل الفلاسفة ولا يتجه لقول المص فان مع
ذلك تم الدليل **قوله** فيلزم تركبهما فان قلت يجوز كون التعين
عارضا كما ذكرته في ثاني مقاصد المرصد الاول من هذا الموقف فلا يلزم
التركيب قلت قد اشرنا هناك الى الجواب على ان ما ذكرنا هناك كان مبنيا
على اصل المتكلمين كما نبهناك عليه واما الفلاسفة فلعلهم يقولون كون
التعين عارضا للماهية لا يدفع لزوم تركيب الوهيته واما كونه عارضا
للهوية فغير معقول لان الهوية تشخص جزئي يمنع نفس تصور مفهومه من
وقوع الشركة فيه فلم يعرضه سوى الماهية الكلية شيء واما الصفة او
بالجزئية لم يكن نفس مفهومه من حيث هو متصور مانعا من وقوع الشركة
فيه فلا يكون تشخصا جزئيا **قوله** مبني على ان الوجوب وجودي مع انه ليس
كذلك لانه اما اقتضاء الذات للوجود او الاستغناء عن الغير فكل منهما اعتباري
لا تحقق له في الخارج فكيف يكون عين ما اشتغل لعدم تحققه فيه على ان
الوجوب يحمل على ذاته تعالى بالاشتقاق حملا صحيحا مفيدا فلو كان عينه
لما كان كذلك بل كان بمنزلة قولنا هذا الذات ذات وهذا الذات والمثال
الله فيهما واحد على انه يعقل وجوب الوجوب ولا يعقل خصوصية ذات
الواجب وغير المعقول غير المعقول واعلم ان الشارح اشار في مباحث
الوجوب الى ان برهان التوحيد يبطل اشتراك الوجوب ولو كان عدميا
زائدا على الماهية فهنا الدليل نبهنا الوجوب ولو كان عين الماهية
نا قضه وقد اشرنا هناك الى جوابه فلينظر فيه **قوله** ويلزم الدور
لان الوجوب الى اخره اعترض عليه بان اقتضاء التعين الوجوب على تقدير
عدم اقتضاء الوجوب التعين لا يستلزم الدور وانما يلزم لو لم يلزم تعرض
اولا ذلك العدم واجيب بان ذلك الفرض لا يمنع لزوم الدور في نفس
الامر لكونه غير مطابق للواقع لان الواجب علة لجميع ما عداه في نفس الامر
واليه اشار بقوله لان الوجوب الذاتي يجب الى اخره فان قلت هذه

المقدمة اعني ان الوجوب الذاتي علة لما عداه متقدمة عليه يعني عن
التفصيل المذكور اذ يكفي ان يقال حينئذ اما الاول فلان الوجوب الذاتي
علة لما عداه قلت بعد تسليم كفاية مجرد العلية في المقصود مثله
من باب تغيير الطريق وليس بقادح في صحة الدليل عند المصنف
كما هو مرارا ثم يمكن ان يناقش فيه بان المقدمة المذكورة مبنية على مسائل
التوحيد فكيف يبنى دليل هذه المسالة عليها وقد يجاب عن اصل الاعتراض
بان قوله الوجوب هو المقتضي للتعيين يفيد انحصار الاقتضاء في الوجوب
على ما علم من قاعدة العربية فقوله واذ لولاه نفي لذلك الانحصار
لا لاصل الاقتضاء فيحتمل اقتضاء الوجوب وعدم اقتضائه ولزوم الدور
مبني على الاحتمال الاول وجواز الانفكاك على الثاني واما الاحتمال
الاخير وهو اقتضاء التعيين الوجوب بدون العكس فلم يلتفت اليه
لما عرفت من انه غير مطابق للواقع والاوجه ان يقال المرفوض اولا
هو عدم استلزام الوجوب بالتعين وهو اعم من عدم العلية لان العلة
تنفي ولد التامة مستلزمة والناقصة الغير المستلزمة ونقيض الاعم
اخص مطلقا من نقيض الاخص ولا يلزم من فرض عدم الاستلزام فرض عدم
العلية لان فرض الاعم لا يستلزم فرض الاخص ويكفي في لزوم الدور
العلية في الجملة باي وجه كان قوله ويجوز التعين في شي بلا وجوب
اي يجوز تحقق التعين في شي بلا وجوب قائم بذلك الشي اذ المرفوض
عدم اللزوم بين الوجوب والتعين المتعين منه وليس المراد بوجوب
التعين بلا وجوب قائم بذلك الشي فلا غبار في تفريع قوله فلا يكون ذلك
التعين الموجود واجبا لذاته كما توهم بناء على ان الواجب من له الوجوب
لا من يقارن له الوجوب وان المدعي وجوب الكل لا النفي فعدم
وجوبه غير محذور ولا احتياج الى بيان التفريع على امتناع الماهية
الحقيقية بدون الاحتياج بين الاجزا كما مر على ان في جواز افتراق الاجزا
جواز عدم الكل كما لا يخفى قوله وللمقدورية الامكان ظاهره انه
معطوف على معمولين عاملين مختلفين والمجرور مقدم والتقدير
والمقتضي للمقدورية الامكان فيعترض عليه بمنع اقتضاء الامكان
للمقدورية بل انما هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما موجب او قادر
والجواب ان انحصار القدرة في البين لما ثبت بالبرهان من قدرة الصانع
والا فخصوصية القدرة مما لا يتوقف عليه الاستدلال اذ يكفي ان يقال
لو وجد الهان لكان نسبة المعلولات اليهما سوا لان المقتضي للعلية ذاتهما
وللمعلولية الامكان ولك ان تقدر المستدال والمصحح للمقدورية الامكان
كما يشير اليه قوله لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية قوله
اما اياهما اي بكل منهما لا بمجموعهما اذ المحذور على هذا عدم استقلال واحد
منهما لا وقوع مقدورين قادرين وكان عدم تعرضه لهذا الشق لظهور

بطلانه بناء على كونه مخالفا للمفروض بقوله قادران على الكمال قوله لاستلزامه
احد المحالين رد عليه الاستاذ المحقق بان وجود شي من الممكنات على تقدير
تعدد الالهة لا يستلزم شيئا من المحالين لجواز ان يوجد باحدهما لتعلق
ارادته واختياره دون ارادة الاخر والصواب في تقرير هذا الدليل ان يقال
لو وجد الهان لجاز ان يتعلق ارادتهما جميعا بمقدور معين وحينئذ ان لم
يوجد لزم عجزهما وان وجد لزم احد المحالين وقد يجاب بان المراد تعددهما
في قوله قادران على الكمال القدرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير ومن جملتها
تعلق الارادة فمعنى كلام الشارح لو تعدد الاله القادر المستجمع لشرائط
التاثير لم يوجد شي من الممكنات لاستلزامه احد المحالين والثاني باطل
بشهادة الحس ولزوم العجز وفيه نظر اذ لا يكون حينئذ دليلا على انتفاء
تعدد الاله مطلقا ومن البين ان المدعي ذلك سوا تعلق ارادتهما بالفعل
بايجاد شي من الاشيا او تعلق ارادة احدهما دون الاخر قوله لان الممكن
لا يلزم من فرض وقوعه محال اي نظرا الى ذاته واما لزومه نظرا الى الامتناع
الغيري فلا يقدح في الاستدلال لتعين ان المحال فيما نحن فيه وانما يلزم
من تعدد الالهة ممتنع وهو المطلوب قوله فيلزم عجزهما فان قلت
المعتزلة يجوزون تخلف المراد عن الارادة فيلزم ان لا يتم هذا الدليل
عندهم مع انه للمتكلمين قاطبة قلت المشية عندهم نوعان مشية
قسر ومشية تفويض الى اختيارهم فالعجز واقع في الاول اذا لم يحصل المراد
والكلام مسوق على ذلك ولك ان تقول انهم انما يجوزون التخلف في الفعل
الاختياري لغيره لا في فعل نفسه والبحث في هذا واما قوله كحركة جسم
وسكونه فلا يقتضي فرضها اختيارين لذلك الجسم وهو ظاهر قوله وايضا
يلزم اجتماعهما لان المانع الى اخره فيه بحث لاحتمال ان يكون نفس تعلق ارادة
ارادة احدهما بالضد مانعا من وقوع الضد الاخر لا بسبب استلزام
تعلق الارادة بحصول المراد حتى يرجع الى ما ذكره الشارح من ان المانع
المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الاخر بسبب لزوم الترجيح
بلا مرجح لانه لما تعلق ارادة كل منهما وامتنع وقوع مرادهما معا كان
في وقوع مراد احدهما دون الاخر ترجيحا بلا مرجح فليتامل قوله فالذي لا يقع
مراده لا يكون قادرا كاملا اذ المفروض امكان تعلق ارادتهما ووقوع ذلك الممكن
بحيث جواز التفويض وهم واما منع لزوم انتفاء القدرة الكاملة بناء على ان تعلق
الارادة الاخرى بالطرف الاخر الاخر اخرجه عن حد الامكان فلا يكون
عدم وقوعه منافيا لتحقق القدرة الكاملة فهو ايضا مدفوع بان وقوعه
لما كان ممكنا في نفس الامر وسد الغير طريق القدرة عليه لزم عجزه بتعجيز
الغير اياه وهذا ظاهر جدا قوله فالمانع عنه هو تعلق قدرة الاخر
فيكون هذا عاجزا فان قلت جاز ان يكون المانع عن ذلك عدم المصلحة في
الضد الاخر قلت كون الارادة تابعة للمصلحة ممنوع واما ما يقال تعد

تسليمه من ان يعرض الخلل في صدور استوفت وجود المصلحة منهما ولا شك
في امكان صدوره كذلك غايته لم يثبت وجودهما ولا ضير فان الغرض
تكفينا فقد بينا قشرته فانه يحتمل ان يكون عدم التخالف عند استواء
المصالح منهما من جملة المصالح وان امكن ان يدفع عن اصل الدليل بفرض
الاصلح الارادتين منا فتامل فان قلت لا نسلم لزوم العجز فان تعلق
قدرة احدهما جعل تعلق قدرة الاخر ممتنعا ولا عجز في مثله قلت
قد عرفت مما سبق الان اندفاعه ونقول ايضا يندفع منع لزوم عجزهما
على تقدير عدم حصول مرادهما بناء على ان تعلق القدرتين اخرجهما عن حد
الامكان فليتدبر **قوله** لا يقولون بالهين واجبي الوجود الى اخره فعندهم
من المشركين لقولهم بتعدد المستحق للعبادة لا لقولهم بواجبي الوجود **قوله**
فالمانوية والديصانية من الثنوية قالوا الى اخره لا فائدة في التخصيص
فان المزدكية ايضا قالوا بذلك اما المانوية فهم اصحاب ماني بن مالك
الحكيم الذي ظهر في زمان شابور بن ازدشير وقتله بهرام بن هرمز
ابن شابور بعد مبعث عيسى عليه السلام وهم معتقدون في الشرايع
والانبيا وان اول مبعوث بالحكمة والنبوة ادم عليه السلام ثم شيث
ونوح وابراهيم وزرادشت والمسيح ويونس صلوات الله عليهم وعلى ساير
انبيائه وكانوا يوجبون في اليوم والليلة اربع صلوات ويحرمون الزنا
والقتل والسرقة والكذب والسحر وعبادة الاوثان وغير ذلك واما الديصانية
فهم اهل ديصان ومعتقدهم معتقد المزدكية اصحاب مزدك الذي ظهر
في زمن نوشروان وقتله نوشروان وهو قدم النور والظلمة على الوجه
الذي اعتقده المانوية الا ان المزدكية يقولون ان النور عالم حساس
وانه يفعل ما يفعل بالقصد والاختيار بخلاف الظلام فانه جاهل اعمى
وانما يفعله بحكم الاتفاق والخبط والديصانية يخالفونهم في ذلك
ويقولون ما يحدث من الشر كاين من الظلام بطبعه لا بحكم الاتفاق
والثنوية فرقتان اخريان يقال لهما المرقونية والكمونية اما المرقونية
فقد وافقوا من تقدم ذكرهم في اثبات النور والظلمة وخالفوه في اثبات
اصل ثالث هو المعدل الجامع بين النور والظلمة قالوا وذلك الاصل
دون النور في المرتبة وفوق الظلمة واما الكمونية فقالوا اصولا لعالم
ثلاثة النار والماء والارض فالنار خير بطبعها يصدر منها الخيرات
المحضة والماء ضدها يصدر منها الشرور المحضة وما كان متوسطا
فمن الارض وهولاء هم المعتقدون في النار وعن مذهبهم نشا اتخاذ بيوت
النيران في البلدان وعبادتها تعظيما لها **قوله** وكانهم ارادوا الى اخره
تاد في الانكار معتقد المانوية ان النور والظلمة جسمان قديمان ابديان
حساسان سميعان بصيران **قوله** والمجوس منهم سياق كلام الشارح
صريح في ان المجوس من الثنوية وسياق كلام الامدي صريح في خلافه حيث

قال

قال ولا النوع السادس في الرد على الثنوية والمجوس اما الثنوية فهم فرق
خمس وفصل فرقها ثم قال واما المجوس فهم اتفقوا ايضا على ان اصل العالم
النور والظلمة كمذهب الثنوية فقد اختلفوا وتفرقوا فرقا اربعا ثم فصل
فرقها ومما ذكره الشارح اظهر **قوله** وفاعل الشر اهرمن واختلف المجوس
في ان اهرمن قديم او حادث من يزدان **قوله** ولم يفعله فهو شر لان كل
واحد من الترول المتعلقة بدفع كل شر لذلك الشرير الكثير الشر شر
في نفسه فان قلت يجوز ان يكون ترك الخير دفع لشر الشرير لاشتماله
على حكمة قلت لم يجوز ان يكون ايجاد الشرور ايضا كذلك فلا يلزم من ايجادها
كون الواحد خيرا وشريرا **قوله** وان لم يقدر عليه فهو عاجز فيل انما يلزم
العجز اذا استند الشرور الى الشرير بالاختيار كما يشعر به قولهم في النور
انه حي عالم قادر واما اذا استندت اليه بالايجاب فلا وقد عرفت مما
سبق ان امكان الاندفاع في نفس الامر يكفي في لزوم العجز ولا ينافيه
الوجوب بالغير **قوله** فيعارض خطاباتهم خطابه احسن من ذلك مالا
ليس المراد بخطاباتهم ما يفيد الظن كيف وشبهتهم لا تفيد الشك فضلا
عن الظن بل ما لا يفيد اليقين واما اطلاق الخطابية على دليلنا فللتشاكل
ثم ان في العبارة مناقشة وهي ان صيغة التفضيل تدل على حسن خطاباتهم
ما لا ايضا ولا يخفى بطلانه كيف ومآله الخلود في النار اعاذنا الله تعالى
منه والجواب ما حققناه في حواشي المطول وحاصله ان افعل التفضيل
قد يقصد به تجاوز صاحبه وتباعده عن الغير في الفعل لا بمعنى تفضيله
بالنسبة اليه بعد الاشتراك في اصل الفعل متزايدا الى كماله فالمعنى ههنا
خطابه متباعدة بحسب الحسن من خطاباتهم القبيحة متزايدا الى كماله
قوله فمن لم يطلق شيئا منهما عليه لا يخفى ان عدم الاطلاق مع وروده في
القران المجيد والاحاديث الصحيحة من اثار الجهل ثم الا ان نقول يدل
قوله ومنهم من لم يجوز خلوه عنها ومنهم من اطلق كلا منهما عليه تعالى **قوله**
والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل قال في حواشي التجريد مذهب قدماء المعتزلة
ان الصفات ليست بموجودة ولا معدومة وهولاء مثبتوا الاحوال
والمشهور ربما ثامنا الهشمية وانهم قد اثبتوا لله تعالى احوالا خمسة من
جملتها الالوهية المميزة لذاته تعالى عن غيره ومذهب المحدثين من المعتزلة
موافقة الحكماء في نفي الصفات القديمة والقول بانها عين الذات **قوله**
وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله له فيه ان اللازم من هذا
كون الصفات امورا وراء الذات واما انها امور موجودة على ما هو المدعى
في هذا المقام فلا يثبت بهذا والجواب ان ظهور ان العلم وكذا القدرة وغيرهما
ليس من الامور العقلية التي لا وجود لها في الاعيان والا لم يتمايز لانت
المعدوم وما غير متمايزة كما سبق وادخال نفي وجودها يدفعه ان جمهور
المتكلمين ذهبوا الى ان العلم اضافة محضة ولا شك ان الاضافة عندهم

من الاعتبارات العقلية ودعوى ان علم الله تعالى من المعانى الحقيقية وان لم يكن
علم الممكن كذلك دون اثباتها خرط القتاد **قوله** فى المرصد الاخير الى اخره
حيث قال ثمة وهو مشكل لجواز كون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية
الفرع مانعا **قوله** كما وقع فى كلام الامدى ايما الى انه لا اظهر لان المتبادر
من لفظ الخصم هنا نفاة الصفات مع ان المراد به الاشاعرة
قوله والارادة فيه لا تخصص اى لا تخصص ايجاد احد المقدورين لان
القدرة غير موثرة عندنا **قوله** وكذا الحال فى باقى الصفات فان علمه
تعالى متعلق بما لا يتناهى بخلاف علمنا وحياته تعالى مصححة للعلم والقدرة
القائمين بخلاف حياتنا **قوله** كيف وقد يمتنع ثبوتها الى اخره وقد يقال
هذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد
عند شرائطه وتكون هذه الاحكام معللة فى الشاهد بالصفات كالعالمية
بالعلم فلا يتجه منع الامرين ولما كان الاحتجاج على المطلوب بدليل الزامى
لا يفيد الا الزام بعض الخصوم مع بعدا فى امثال هذه المقامات لم يلتفت
اليه **قوله** فكان قولنا الله الواجب الى اخره ايراد هذا المثال لمعان الوجوب
عندنا ليس من الصفات الوجودية التى كلامنا فيه بطريق التنظير وفيه
رد لمن يقول انه عين الذات **قوله** بمثابة حمل الشى على نفسه وقد سبق
جوابنا عنه فلا حاجة الى الاعادة **قوله** بخلاف قولنا ذاته ذاته الاظهر
ان يقال ذاته موجود وانه لان مدعاهم ان العلم مثلا نفس الذات والحمل الذى
ذكره حمل الاشتقاق وبعد تسليم قوله وكان قولنا الله الواجب فنظيره لما ذكر
لا لما ذكره لكن تبع الشارح المصنف فى ذلك وقد سبق منه فى بحث الوجود
اشارة الى انه خلاف الظاهر **قوله** اعنى مفهوم العالم والقادر حق العبارة
ان يقول تعنى مفهوم العالمية او يقول مفهوم العلم حتى يظهر صحة **قوله**
واما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم الى اخره اذ المفهوم منه ان زيادة الما
صدق هو المدعى فلا يظهر فى العالم بل لا يتجه وانما يظهر فى العلم ولعله اراد
بمفهوم العالم مثلا مفهومه التضمنى وهو مفهوم العلم فتامل **قوله** وامكن
حمل احدهما دون الاخر حصل المطلوب لا يخفى انه لا احتياج بعد تصورهما
بالكنه الى توسط امكان الحمل وعدمه لان البديهة حينئذ حاكمة بان
هذين المفهومين متحدان او متغايران ولئن اغمض عن هذا اتجه ان
المطلوب كون الوصف موجودا زائدا على الذات وفى حصوله مما ذكره بحث
اذ تغير الموجود ايضا كذلك قد يصح حمله على الموجودات وقد لا يصح اللهم
الا ان يحمل الحقيقة على الهوية الموجودة **قوله** فان قلت كيف يتصور
الى اخره منشأ السؤال حمل الصفة على مصطلح الحكماء ومن يحذو حذوهم
والا فالصفة عند المتكلمين غير نفس الماهية فان الذاتيات تسمى الصفات
النفسية عندهم فان الانسانية من الصفات النفسية لزيد عندهم
قوله لا بصفة زائدة عليه كما فى ذواتنا هذا الكلام يدل على ان ذواتنا

موثرة بصفة زائدة ولا يقدح فيه عدم قولنا بالقدرة الموثرة فينا لان
الكلام من طرف المعتزلة والفلاسفة القائلين بها وبناؤه على الغرض
والتقدير بعيد **قوله** لاستناد جميع الممكنات اليه كان هذا الكلام
الزامى والا فاكثر الاشيا عند الحكماء اثر للغير وبالاستناد بالواسطة لا يصلح
استدلالا لهم وهذا ظاهر فلو قالوا لامتناع احتياجه فى صفاته الى الغير لكان
اظهر **قوله** وتقدم ابطاله حيث بين فى مباحث العلة والمعلول لان البسيط
الحقيقى لا يكون قابلا وفاعلا وفيه نظر لان كونه تعالى بسيطا حقيقيا
مبنى على نفى الصفات فالاحتجاج على هذا النفى بما بنى على البساطة دور
فليتامل **قوله** واحتج المعتزلة الى اخره فيه خرازة لانه ما بين مدعى المعتزلة
فى تحرير المبحث بل قالوا لهم تفصيل ياتى فى كل مسالة فلا معنى لذكر
ادلتهم قبل تحرير مدعاهم اللهم الا ان يقال قوله فيما سبق والمعتزلة
معطوف على الفلاسفة فى قوله وذهبت الفلاسفة ويكون قوله لهم
تفصيل حالا لانهم حينئذ مشاركة المعتزلة للفلاسفة فى نفى الصفات
الموجودة الزائدة وان كان لهم تفصيلا ياتى فى كل مسالة هذا وانما قدر
الشارح والشيعة موافقا لما فى الابكار واشارة الى ان المص انما تركه لاشتراكهما
فى الوجوه الثلاثة فكان ذكر احدهما ذكرا للاخر **قوله** الثانى عالميته
وقادريته الاكتفاء بهما لدلالة السياق على ان المراد هو التمثيل والمراد عالميته
وقادريته وكذا سائر احواله فيكون هذا الدليل ايضا نفيا للصفات تبعا وجه
تام **قوله** والجواب ان العالمية الى اخره ان ارادوا بهذا الاستدلال
الزام قدماء الاشاعرة حيث قالوا العالمية فى الشاهد معللة بالعلم فكذا
فى الغائب لم يتجه هذا الجواب المبنى لكن قد عرفت ما فى مثله من البعد
قوله وان سلم ثبوت العالمية الانسب ان يقول وان سلم انها امر وراء
الى اخره **قوله** فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتى وايضا العالمية انما
تكون واجبة لذاتها اذا كانت موجودة وهم لا يقولون به والا لزم وجود
الصفة الزائدة **قوله** لكن يتجه الى اخره قال الاستاذ المحقق ذاته
ليست بفاعلة لصفاته حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالذات بالنسبة
اليها دون غيرها او مختارا اذ علة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته
تعالى ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل وانت خبير بان هذا مشكل جدا
فان ماله الى تعدد الواجب اذ كل موجود لا يخلو من ان يكون وجوده عن
ذاته او عن غيره فاذا انتفى الثانى تعين الاول ويلزم الوجوب ولهذا
قال المحقق التفتازانى فى شرح المقاصد اسناد الصفات عند من يثبتها
ليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان
ينبغى ان يخص بغير الصفات نعم يرد على هذا انه من قبيل التخصيص
من القواعد العقلية كما لا يخفى **قوله** ودعوى ان ايجاب الصفات كمال
الى اخره يمكن ان يقال ايجاب الصفات كمال لا اطراد الخلو عنها نقص بخلاف

بخلاف ايجاب غيرها ودعوى ان افاضة الوجود على الممكنات جود وكمال فلو لم
يلزم ذاته تعالى لوجب لجاز انفكاك الكمال عنه وهو نقصان في حيز المنع بل
كمال السلطنة تقتضى ان يكون الواجب تعالى قبل كل شى من المباينات
وبعده كما لا يخفى على العاقل المنصف على ان نفى الايجاب بالنسبة الى المصنوعات
بنا على لزوم قدم ذات ما ممكنة كما علم من قواعد الفلاسفة وقد تقدم
حدوث ما سوى الله تعالى وصفاته واجتمع اهل الاسلام على كفر القائلين
بتعدد الذوات القديمة فتامل والله الهادى **قوله** في قدرته تعالى
اعلم ان القدرة صفة موثرة في المقدور ولها به تعلقان تعلق معنوى
لا يترتب عليه وجود المقدور بل يمكن القادر من ايجاده وتركه ولا شك
ان هذا التعلق عام لكل ممكن لازم للقدرة وقديم بقدمها ونسبته الى
الضدين على السوا وتعلق اخر يترتب عليه ذلك وهذا التعلق حادث
كما صرح به الشارح في مباحث القدرة وكلام المقاصد مشعر بجواز قدمه
على معنى ان القدرة تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال وكلام
المص والشارح ايضا فيما سيأتى يشعر به فان قلت القول بقدم تعلق
التاثير يفضى الى القول بتوقف صدور خصوصيات الحادث على شروط
او استعدادات تحصل في المواد والا لم يتخلف عن ذلك التعلق فلا
يلايم اصول المتكلمين قلت انما لا يلايمها اذا لم يكف في وقوع المقدور
تعلق القدرة بوجوده في وقت معين فيما لا يزال وحصول ذلك الوقت
والله اعلم **قوله** الا ان الحكما ذهبوا قد سبق منا ان الاستاذ المحقق
قال هذا المنقول عندهم كلام لا تحقيق له لان الواقع بالارادة والاختيار
ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فعلى ما ذكروه من لزوم
مشية الفعل او لاستحالة عدمها ليس هناك حقيقة الارادة والاختيار
بل مجرد اللفظ وايضا متعلق الارادة يجب ان يكون حادثا والعالم قديم
عندهم فليس هذا المنقول عنهم الا تمويها وتلبيسا هذا كلامه وقد سبق
في مباحث القدم منع المقدمة الاخيرة فليرجع اليه **قوله** كلزوم العلم
وسائر الصفات الكمالية فان قلت هذا يشعر بزيادة الصفات
قلت لو سلم فالتشبيه لا يلزم ان يكون على مذهب الفلاسفة ولعل
المراد كلزوم الصفات الكمالية عندنا **قوله** فان لم يوجد فهو الامر
الاول اعترض عليه في شرح المقاصد بان الثانى في كل من الشرطيتين
الاوليين عدم المقدم والجواب المنع فان المقدم في الشرطية الاولى
عدم وجود الحادث والتالى نفى الحادث والمغايرة بينهما ظاهرة ولا
ضرورة داعية الى جعل النفى بمعنى الانتفا حتى يلزم ما ذكر والمقدم في
الثانية ان لا يكون مستندا والتالى عدم الاستناد والعدم المضاف
الى الاستناد يجوز ان يكون مستندا ولا يلزم ان يجعل مصدرا من
المجهول ولا يخفى ما فيه من التعسف فتامل **قوله** فان لم ينته

فهو

فهو الثالث قيل عليه كان الاولى ان يقول فان لم ينته الى قديم او انتهى بواسطة
صفات لا تتناهى واجيب بان المذكور في الدليل هو التسلسل في الحوادث
الممكنة الغير القائمة بذاته واما احتمال التسلسل في الحوادث القائمة به
تعالى فقد اشار الى بطلانه بقوله واعلم ان هذا الاستدلال الى اخره **قوله**
واعلم ان هذا الاستدلال الذى اشار اليه بقوله وان تبين قلت حمل الشارح
لفظة هذا اشارة الى الاستدلال الاخير ولم يلتفت الى ما ذكره الشارح
المقاصد من انه اشارة الى الاستدلال السابق على التقديرين معا
مع انه لا يرد حينئذ اعتراضه الذى سيذكره بقوله ولقائل ان يقول
الى اخره اتباعا للشارح الابهرى فانه تلميذ المص فالظاهر ان ما ذكره
سماعه منه ولانه حمل الكلام على الاستدلالين كما يدل عليه حديث
التقرير الذى نقله من الابهرى في الاول ومن البين ان لفظة هذا لا يكون
اشارة اليهما معا الا بالتاويل ولم يجعله اشارة الى التقريب على ما هو القاعدة
من ان هذا انما يشار به الى التقريب **قوله** وان تبين مع ذلك بينا الى اخره
فان قلت لم خصص في هذا الطريق الاول الحوادث المتعاقبة لا الى
نهاية بصفاته تعالى مع انه اذا كان حوادث متعاقبة لا الى نهاية غير قائمة
بذاته تعالى شرطا في صدور الحوادث عن الموجب لم يلزم ايضا تخلف
محال قلت لعل السر في ذلك ان عدم جوازهما مثبتين من بيان حدوث
ما سوى ذاته تعالى وصفاته فلا حاجة الى افراده بالبيان وذلك لان
تحقق تلك الحوادث المتعاقبة لا الى نهاية تستلزم القول بالمادة القديمة
كما علم من قواعد الفلسفة وسيشير اليه في الطريق الثانى واما ما قيل في
بيان تعين عدم جوازها بما ذكر من ان تحقق تلك الحوادث تستلزم قدم
مطلقها لا الى نهاية كما هو المشهور وقد مرت اليه الاشارة وذلك المطلق
مندرج حينئذ فيما سوى ذاته تعالى وصفاته مع انه غير حادث على
الغرض ولا يمكن حوادث متعاقبة الى غير النهاية بدون ان يشترط
في امر كلى ليلا يلزم قدم المطلق فيصح الاشتراط ففيه تامل **قوله**
فانها ذات جهتين استمرار وتجدد قيل مرادهم بجهة استمرار الحركة
التوسطية اعنى الحركة بمعنى التوسط فانها في كل فلك امر واحد شخصى مستمر
من الازل الى الابد عند الفلاسفة وبجهة حدوثها حدوث ما يلزمها
بواسطة عدم استقرارها من الاوضاع الجزئية لان الحركة بمعنى القطع
لا تحقق لها ولا لافرادها لتكون مستمرة او حادثة فلا وجه لحمل مرادهم
بجهة الاستمرار على استمرار ماهية الحركة بل يجب ان يحمل استمرار ماهية
الحركة بالحقيقة اعنى تلك الحالة البسيطة وتاويل العبارات المشعرة
بارادة الاولى بعد وضوح الحق امر هين ويبطل كلامهم باجراء برهان التطبيق
في الاوضاع لا في الحركات كما يدل عليه كلام الشارح **قوله** فقد تم هذا
المسند لان هذا الطريق ايضا لا شك ان الطريق الثانى غير واف اذ لو لم

مقتضى م

يجوز ما اشرنا اليه في هذا وجوز ما اشير اليه في الطريق الاول لم يلزم محذور
وكان اقحام الشارح لفظه ايضا وحصر النما مرفي كونه بالطريق الاول حينئذ قال
وللقايل ان يقول تلك البرهان البديع ايضا لانه لا يطريق الاول ايا الى هذا
اللهم الا ان يكون القول بان الاستدلال لم يتم بالطريق الثاني الزاميا حيث
وافقنا الخصم على عدم قديم ممكنا وتستنداليه الحوادث وعلى عدم جواز قيام
حوادث متعاقبة لا الى نهاية بذاته تعالى **قوله** او جاز تعاقب صفاته الى اخره
قيل عليه توقف البرهان المذكور على امتناع قديم سواه تعالى مسلم واما توقفه
على بيان امتناع تعاقب صفاته تعالى لا الى نهاية فممنوع لانه لو تعاقب صفات
تعالى كذلك لزم التسلسل فيندرج في الامر الثالث وانت خبير بان المذكور
في البرهان البديع هو التسلسل المحال بالاتفاق وهو التسلسل في الامور
الموجودة المرتبة المجتمعة في الوجود فلا يندرج تعاقب الصفات فيه
على ان المص قد ادعى بطلان مثل هذا التسلسل في الدليل الثاني اعني قوله
وان شئت قلت مع انه ذكرنا بيان ان تمام الدليل موقوف على بيان بطلان
التسلسل المذكور فغرض الشارح ان برهان البديع يشاركه في هذا
التوقف وهذا معنى صحيح لا يرد عليه ما ذكر فانه قلت اذا كان بيان
لزوم التخلف في البرهان البديع ولزوم قدم الحادث في قوله وان شئت
قلت الى اخره متضمن للاشارة الى بطلان التسلسل مطلقا كان عدم
جواز تعاقب الصفات والحوادث الغير المتناهية وح لا حاجة الى التصريح
بان الدليل الثاني في الاول انما يتم بكذا وان كان الغرض مجرد بيان ما
يتوقف عليه صحة الاستدلال وان جعل جزا منه وكان ينبغي ان يتعرض
لتوقفه على بيان المقدمات المذكورة عنه من كون الممكن محتاجا
الى المؤثر وغيره قلت لما كان نزاع الخصم في بطلان مثل هذا التسلسل
قويا صرح بان تمام الدليل موقوف على بطلانه وانه قد ابطل فيما سبق
اهتماما بشأنه ولا اضير في ذلك **قوله** لانه الذي عليه يعولون وبه
يصولون توجيه لكلام المص فان التعبير في هذا الوجه بالاول سيما
بعد قوله لوجوه يستدعي ظاهرا ان يورد بعده الثاني والثالث
بهذين العنوانين ولهذا قال الكرماني في شرحه ان المص حط القلم على
قوله بوجوه اذ لا تعدد فيما ذكر في الكتاب من جانبهم فالنسخة هكذا
احتج الحكما بان تعلق الى اخره **قوله** اذا تعلق القدرة اراد به التعلق
الذي يترتب عليه وجود المقدور كما دل عليه قوله باحد الضدين اذ التعلق
المعنوي الذي لا يترتب عليه ذلك عام لكل ممكن كما بينا **قوله** اما لذاتها
بلا مرجح وداع اذا حمل قولهم لذاتها على نفي سبب مخصوص في تعلق القدرة
باحد الطرفين مع انه يساوي تعلقها بالطرف الاخر لا على نفي المرجح
الخارجي لم يندفع هذا الشق بما ذكره في الجواب بل الجواب حينئذ
اختيار الشق الثاني بالمعنى القابل لما اريد من الشق الاول

والتزام

والتزام التسلسل في التعلقات كما حققته في ابحاث الممكن واما القول
بان التعلق اعتباري لا يحتاج تجدده الى سبب مؤثر ففيه ان كل امر متجدد
وجوديا كان او عدميا يحتاج الى سبب مخصص لوقت تجدده كما صرح به
الشارح في مواضع **قوله** وايضا يلزم قدم الاثر وايضا يلزم ان لا يصح
الترك ويلزم الايجاب كما سيشار اليه في بحث الارادة **قوله** وكذا قدرته
وتعلقها الظاهر ان قولهم بازلية التعلق المذكور بناء على انه لازم من كونه لذات
القدرة القديمة بزعمهم الفاسد **قوله** لان اثر القادر حادث اتفاقا قال
قد سبق في مباحث القدم منع الاتفاق بناء على قدم حركة كل فلك مع كونها
واحدة بالشخص وصادرة عنه بالارادة كل ذلك عند الفلاسفة
قوله وخصوصا على رايكم حيث يستدلون بالقدرة على حدوث الاثر
كما سبق مع ما فيه **قوله** والجواب ان تعلقها لذاتها ليس هذا مبنيا على
اعتبار الترجيح في نفس القدرة كما يتوهم من ظاهره وانه مع كونه مخالفا
للمشهور مستلزم للاستغناء على اثبات الارادة بل المراد نفي لزوم الداعي
كما صرح به سابقا ولاحقا واثبات الارادة للترجيح لا ينافي تعلق القدرة
لذاتها بالمعنى المذكور ولهذا قال الشارح وليس يحتاج تعلق ارادة المختار
الى اخره مع ان الظاهر حينئذ وليس يحتاج تعلق قدرة المختار كما لا يخفى
نعم لم يصرح بكون المخصص هو الارادة واكتفى بالاشارة اكتفاء بالشهرة
وبه اندفع ما ذكر في شرح المقاصد بعد جوابه عن اصل الشبهة بالتزام
افتقار تعلق القدرة الى مرجح ومنع لزوم التسلسل لجواز ان يكون
المرجح هو الارادة التي يتعلق باحد المتساويين لذاتها من ان هذا
اولى مما قال في المواقف اقتداء بالامام ان القدرة تتعلق باحد المتساويين
لذاتها فليتامل **قوله** ولا يلزم من صحته صحته فان للسائل رحمه الله وللقايل
ان يقول الحال في الصورتين واحد اذ يقال اتصاف الفاعل باحد الترجيحين
دون الاخر ترجيح بلا مرجح فان قيل المرجح هو ارادة احدهما دون الاخر قلنا
فاذا ينتقل الكلام الى الارادة وح يلزم الترجيح بلا مرجح وقد اشرنا الى ان
المخلص التزام التسلسل في التعلقات فلا تغفل **قوله** احد من العقلاء
كانه اخرج ذيمقراطيس واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق
بناء على شبهة مر ذكرها في مباحث الامكان من زمرة العقلاء **قوله**
وربما يجاب الى اخره قيل الباعث على توسط جواب الشق الثاني بين جواب
وجهي الفساد الناشئين عن الشق الاول هو قرب احد المتقابلين من الاخر
مع ان التعرض لجواب الوجه الاول منه كاف في اختيار الشق الاول اذ
الظاهر ان كلا من الوجهين ملحوظ بالاستقلال في ابطال الشق الاول
على ان في دفع الوجه الاول اشعارا باندفاع الوجه الثاني فليتدبر **قوله**
ولا ينتهي الى حد الوجوب قيل عليه انتهاء الفعل الى الوجوب بسبب الداعي
لا يضرنا ولا ينفعه فاي فايدة في نفيه وادعى كفاية الاولوية والجواب

ان وجوب الفعل مع الداعي يتضمن وجوب تعلق القدرة معه فيؤول الى الايجاب
كما اشار اليه الشارح في تقرير الاحتجاج واما ما اشتهر من ان الوجوب
بالاختيار لا ينافيه فهو بمراحل عما نحن فيه فان معنى عدم المنافاة هناك
عدم وجوب تعلق الاختيار وان وجب الفعل بعده **قوله** واما القادر
الذي هو موثر تام باشارته الى حد الاختيار معه فان مجرد القادر بلا ارادة
ليس موثرا تاما **قوله** بالايجاد في ذلك الوقت الظاهر انه متعلق بتعلق
ويحتمل ان يتعلق بالايجاد وقد سبق الاشارة الى المبنى **قوله** بلا سبب
بمحض ذلك الاسب للسياق ولقاعدة اثبات الارادة ان يراد بالسبب
الخاص ههنا وبالمرجح في قوله فلو توقف فعل المختار على مرجح المرجح الخارجي
الذي يسمونه الداعي **قوله** فقال اذا كان قدرته الى آخره لا يخفى ان المناسب
للسياق ان يقول اذا كان قدرته وارادته كما اشار اليه الشارح بقوله
وتقديره ان يقول الى آخره لا يخفى ان المناسب للسياق لكن المص لم يتعرض
للارادة ليقرر ان تعلق القدرة بانضمام الارادة فالتعرض للاول تعرض
للثاني هذا وقد سبق منا ان القول بعدم التعلق التاثيري ليس مما يلائم
اصول المتكلمين فليتذكر **قوله** انه بالنظر الى ذاته الى آخره قيل
ينبغي ان يزاد قيد آخر ليمتاز مذهب المتكلم في قدرة الواجب تعالى عن
مذهب الحكيم زعموا ان له عدم المشية ولك ان تقول قوله ولا يمتنع عقلا
الى آخره يكفي للتميز فانما ذكر ممتنع في الموجب بالنظر الى الدليل المقتضي لوجوب
تعلق مشية باحدى الطرفين بخصوصه **قوله** ويقرب من هذا ما قد قيل
الى آخره اي في جواب دليل الفلاسفة والقائل هو صاحب لباب الاربعين
والتصير في لكنهم الى الفلاسفة والمجيب بقوله واجيب عنه هو المتكلم
قوله فان عدم المعلول مستند الى عدم علته فان قلت الكلام في
المقدورية لا المعلولية وثبوت الثانية لا يستلزم ثبوت الاولى فان الممكنات
الازلية عند المص معلولة لا مقدورة قلت لا شبهة في هذا على الشارح
لان المص علل نفي المقدورية بان العدم لا يصلح اثرا ولم يقل لا يصلح اثرا
للقادر ولو حمل كلامهم على هذا كان مصادرة ظاهرة فساق الشارح الكلام
على هذا ثم لو كان مبني نفي مقدورية على ازليته لم يتجه الجواب المنقول اصلا — العدم م
قوله القادر من ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل فيه بحث لان ما لم يفعله
الموجب بالذات يصدق عليه انه لم يشا فلم يفعل وليس اثرا للقدرة بالاتفاق
ويمكن ان يجاب بان المراد لم يشا مما شانه المشية وذلك يخرج الموجب
قوله وهذا اولى مما قيل الى آخره انما حكم بالاولوية ههنا دون بطلان ذلك
لجواز ان يوول بان شاء استمرار العدم ان لا يفعل على حذف المضاف فاللازم
تجدد استمرار العدم لا نفيه لكن ثبوت هذا التجدد محتاج الى توجيه ذكرناه
في خاتمة النوع الرابع من الكيفيات النفسانية **قوله** والآلات واقعة
بالقدرة لا يخفى انه لا رجحان لبطلان تسلسل الحوادث الذي يستند به

الحادث

الحادث الى الموجب القديم على بطلانه في القدرة فكما جاز الحكم بجواز ملزوم
مقدوريتها لقدرته على تقدير حدوثها بناء على البطلان الاول جاز الحكم بلزوم
صدورها بالايجاب على ذلك التقدير بناء على البطلان الثاني لكن الاول اقرب
بحسب الظاهر كما لا يخفى فتامل **قوله** لم يصدر عنه صفة اخرى والا لزم ان لا ينحصر
الصفات في السبعة لان نسبة الموجب الى جميع ما عداه على السوية وبهذا التقرير
يندفع الاعتراض على قوله ويلزم منه نفي ما عدا القدرة بان اثر الموجب
يتعدد بحسب تعدد القوابل وانواع ماهيات الصفات قوابل مختلفة يتعدد
بحسبها بخلاف النوع الواحد كالقدرة مثلا فان تكثره بحسب تكثر محله ولا تكثر
به على انك قد عرفت في مباحث العلة والمعلول ما في اعتبار التكثر بحسب
الماهيات القابلة فليرجع اليه **قوله** اي ليست موصوفة بالتناهي اشارة
الى ان القضية السالبة سالبة لا معدولة فان اللامتناهي بمعنى الكثرة
الغير المتناهية لا يتصف به ايضا الا الكم بالذات وبالعرض **قوله** هي
الكيف قد مر في مباحث الكيفيات النفسانية ان القائل بثبوت القدرة في
الواجب لا يجعلها مندرجة في جنس الكيف ولا في الاعراض فكان المراد بالكيف
ههنا مجرد ما لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته وان لم يكن من الاعراض وهذا
القدر يكفي في المقصود اذ التناهي فرع قبول القسمة **قوله** هو اثبات اللا
تناهي لان التعلق وان لم يكن كما بالذات الا انه معروض للكم المنفصل
اعني العدد لتعدد التعلق بتعدد المتعلقات فيتصف تبعا لما هو من خواص
الكم **قوله** وان كان كل ما يتعلق به بالفعل متناهيا اي ما يتعلق به بالتعلق
التاثيري واما ما يتعلق به تعلقا معنويا فهو غير متناه وقد اشرنا الى
التعلقين فيما سبق **قوله** مطردة في الصفات كلها ليس المراد باطراد
الاحكام الثلاثة التفريعية في الصفات كلها ثبوتها لها فيها من كل وجه كيف
والحيوة صفة حقيقية عارضة عن التعلق فلا يجري فيها التناهي وعدمه
باعتباره بل الحكم الآخر من الثلاثة الجارية فيها هو سلب التناهي واليه
اشار بقوله واعتبر في كل صفة ما يناسبها من الاحكام المتفرعة **قوله** فلا
حاجة الى التكرار وان وقع تكرار في بعضها فهو توطئة لغاية اخرى كما قال
في بحث الارادة ارادة الله تعالى قديمة توطئة لتفريع مذاهب الخصوم
قوله وقد يحتج المعتزلة الى آخره نقل عنه رحمه الله انه قال يلزم من هذا
ان لا يكون البارى تعالى قادرا ايضا وهم لا يقولون به وقال الاستاد
المحقق دليل المعتزلة ينتقض بالذات بان نقال الذوات في الشاهد مشتركة
في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام الى آخر الدليل فلو تم هذا الدليل
في القدرة لزم تحقق ذات الواجب وانما لم يرد النقض بالسمع والبصر ونحوهما
لان شيئا منها ليس منشا للتاثير فلا يتاتى ان يقال فلو كان الله تعالى سميعا
لم يصح لخلق الاجسام لعدم بطلان التالي بخلاف نفس الذات فانه مبدا
للتاثير بخلاف القدرة فانها معنى من شانه تاتي الايجاد به وقد يجاب بان

اللازم موثوقون ذات مشتركة غير صالحة لخلق الاجسام والحال كذلك
عند من يقول بمماثلة ذاته لسائر الذوات وليس بشيء بل اللازم حينئذ
ان لا يصلح ذاته المخصوصة لذلك لان خصوصيات ذوات الممكنات
انما لم تصلح لذلك لكونها ذواتا وهذه العلة موجودة في خصوصية ذاته تعالى
فليتأمل قوله في صفة غير موجودة في القدرة القديمة ولا يلزم من كون
تلك الصفة موجودة في القدرة الحادثة قيام المعنى بالمعنى حتى يخالف
مذهب اهل الحق اذ المراد باشتراك القدرة الحادثة فيها وجودها فيها
ثبوتها لها ولا يلزم من هذا ان يكون نفسها امرا موجودا في الخارج قوله
في الجواب ان كانت القدرة مثلا الى اخره الظاهر ان المراد بالمماثلة
هو الاتحاد النوعي فيرد عليه ان الافراد المتفقة الحقيقة لا بد ان تتمايز
بخصوصية قطعا فيجوز ان تكون تلك الخصوصية منشأ الحكم بخصوص
وقد يحمل المماثلة على الاتحاد في جميع الصفات مع الاتحاد في الحقيقة ولا يخفى بعده
قوله نعم سائر الممكنات اي جميعها يعني موجود سوى صفاته تعالى واقع
بقدرته ابتداء بحيث لا يؤثر فيه سواه وان توقف تاثيره في البعض على شرط
كتوقف ايجاده للعرض على ايجاده لمحله لامتناع قيامه بنفسه وسيجيء في
مباحث التوليد ان الاحتياج في الحقيقة للعرض لا ان الله تعالى محتاج
في ايجاده الى شيء فلا محذور قوله والمصحح للمقدورية هو الامكان قد سبق
ما فيه في شرح الديباجة فليتذكر منه قوله وعلى قانون الحكمة جاز ان
يستعد الى اخره قيل لا شك ان في زمان استعداد المادة لحدوث ممكن ممكن
اخر وان امتنع شرط ذلك الاستعداد فلا منافي في عموم القدرة بمعنى صحة تعلقها
لكل ممكن وانت خبير بان الاستعداد المخصوص اذا كان شرطا لحدوث
ممكن مخصوص ولم يتحقق ذلك الاستعداد اصلا لم يثبت ايجاد الممكن قطعا
وهو ينافي المقدورية بالمعنى المراد ههنا وهو تأتي الايجاد والترك نعم
بعد تحقق الاستعداد التام فله الخيار فان شاء اوجده وان شاء
تركه لا كما زعم الفلاسفة من وجوب الفيض حينئذ فليتأمل قوله قيل
ولا بد ايضا من تجانس الاجسام الى اخره فان قلت لو سلم التجانس
فلم لا يجوز ان يكون خصوصية بعض الاجسام مانعة مثل خصوصية بعض
المعدومات على قاعدة الاعتزال قلت تلك الخصوصية لا تكون مستندة
حينئذ الا الى القادر المختار فله ان يعدمها او يوجد خصوصية اقوى
لا تمانع القدرة اللهم الا ان يقال الخصوصية اذا كانت من المشخصات
واعدمها الفاعل المختار انعدم التشخص فلم تتعلق القدرة بايجاد الممكن
المخصوص في ذلك التشخص لكن كون هذا القدر منافيا لعموم القدرة
في محل بحث قوله الاولى الفلاسفة الى اخره فان قيل الفلاسفة والمعتزلة
لا يقولون بالقدرة فلا معنى لعدهم من المخالفين في شمولها قلت
المراد بالقدرة القادرية اي كونه قادرا ولا خلاف للمعتزلة في ذلك وكذا

الفلاسفة

للفلاسفة لكن بمعنى لا ينافي الايجاب كذا في شرح المقاصد والاقرب في الجواب
ان نفي عموم القدرة قد يكون بنفي اصلها وقد يكون بنفي وصفها
كما سيجيء مثله في المقصد الثاني لهذا المقصد قوله الثانية المجوس
قال في شرح المقاصد الظاهر ان ما نسب الى المجوس هو مذهب نقلا عنهم
الا انه لما لم يعرف مذهب المنجمين القريبين في مبادي الافلاك والعناصر واثبات
العقول والنفوس وكون الباري تعالى موجبا او مختارا جعل فرقة اخرى من
المخالفين قوله ومنهم الصابئة بالهمزة من صبأ الرجل صبوءا خرج من دين
الى دين قوله وتأثير الطوالع فان الكواكب الذي في البروج الطالع عند
ولادة المولود متى كان في الشرف كان المولود في السعادة ومتى كان في
الوبال كان المولود في الشقاوة كذا قالوا قوله كما في التوأمين قد يجاب
عن ذلك بانهم لا يدعون كون الاوضاع الفلكية علة تامة بل الاستعداد
المولود مدخل عندهم ايضا فلعل مادة احد التوأمين يخالف مادة الاخر
في الاستعداد على انه قد يمنع الاتفاق الذي ذكره قوله من السيارات
وبعدها عنها لانها قد رصدت للقرب ولم يحمل العبارة على قرب بعض الثوابت
من البعض لان العبارة الظاهرة في ذلك هو التقارب والتسامت على
انه لا احتياج في تلك الاحكام الى اعتبار وضعها مع بعض لكفاية طبايعها
فيها واما اعتبار وضعها مع السيارات فلاختلاف اثارها باختلافه كما
صرح هو به قوله فبطل بساطة الفلك اذ لا يجوز اسناد ذلك الاختصاص
الى طبايع الكواكب لان اختلاف السبب فيما شانه المنسوب اليه مما لم يعقل
وان كان المنسوب امورا متخالفة الحقيقة قوله والا كان خيرا او شرا مما
لا يخفى ان دليلهم على تقدير تمامه لا يثبت مدعاهم لانه انما ينفي فعل الشر
والمدعي نفي القدرة عليه ومن البين ان القادر على الشر الغير الفاعل اياه
لا يكون شريرا قوله والجواب انما يلتزم التالي ههنا على تقدير ان يراد
بالخير خالق الخير وبالشرير خالق الشر واما ان اريد بالخير من يغلب
خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره فالجواب منع الملازمة ولما
سبق فيه التفصيل اكتفى ههنا بما ذكره قوله مقتضى خيره والغالب على
هجيراه النحيزة بالنون المفتوحة والحاء المهملة والزاي المعجمة على وزن فعيلة
قوله والهجيرى بكسر الهاء والجيم المشددة وفتح الراء المهملة وفيه لغات اخرى
وهي الهجير على وزن الفسق والاهجيرى بكسر الهمزة وفتح الراء واجريا بكسر
الهمزة والراء وتشديد الياء قوله لانه مع العلم بقبحه سفه قيل انما
يلزم السفه على تقدير تسليم قبح الفعل بالنسبة اليه تعالى اذا لم تكن جهة
الحسن راجحة كثيرة والذي جهة قبحه كثيرة راجحة في القبح المطلق اذ
الحكمة حينئذ تقتضي وجود ذلك الفعل لتحصل حسنته الكثيرة وان لزم
القبح القليل وهذا كما قال الحكماء الشر داخل في القضاء على سبيل التبع
وهذا انما يرد عليهم اذا لم يكن كلامهم في القبح المطلق او الذي جهة قبحه

كثيرة راجحة قوله وذلك لانتفى القدرة عليه فان قلت سفهها اذ المقدور
عندنا ما يصح فعله وتركه فلو كان القبح مقدورا على تقدير تسليم القبح
بالقياس اليه تعالى لزم جواز النقص تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت المحذور
ههنا انما لزم منها لامتناع الغيري اعنى من وصف القبح الخارج عن ذات الفعل
لا منه نفسه ثلاثيا في الامكان الذاتي الكافي في المقدورية قوله قالوا
لا يقدر على مثل فعل العبد حتى لو حرك جوهرا الى حيز وحركه العبد الى
ذلك الحيز لم تماثل الحركتان قوله او سفه قال غيرهما الى اخره فيه دفع
لاعتراض المقاصد حيث قال عبارة المواقف ليست على ما ينبغي لان
السفه وان جاز ان يجعل شاملا للعبث فلا اخفا لشموله المعصية ايضا
ووجه الدفع ظاهر من تفسير الشارح قوله او يخلو عنهما الظاهر انه ادرج
فيه المشتمل على المنشا وبين منهما بنا على انه اراد بالمصلحة كطاعة بل هي
امتثال وتعظيم ولا ينصف به فعل الرب قوله بل الله تعالى اقدر من
العبد هذا الكلام انما يتمشى اذا ثبت ان القدرة مقولة على ما تحتها
بالتشكيك واما اذا كانت متواطئة فلا قوله البحث الاول في اثباته
قد يستدل على ثبوت العلم له تعالى بالنسبة الى الكليات والجزئيات بان
عدم العلم عما من شانه ذلك جهل والجهل نقص يجب تنزيهه تعالى عنه
فوجب ثبوت العلم العام له وهذا ظاهر اذا ثبت اولا كون العلم من شانه
جميع ما ذكر قوله وكل من فعله متقن فهو عالم لان اتقان الفعل وكذا
قدرة الفاعل انما تدل على انكشاف المعقول للفاعل واما ان للفاعل صفة موجودة
زائدة على ذاته فلا قوله علم ان كاتبه عالم الكتابة يقال في عرف
الادبا بالانشا النثر كما ان الشعر يقال لانشا النظم والظاهر ان المراد
ههنا لا الخط قوله لانه اوسع من المثلث اى اذا كان مجموع خطوط
المسدس مساوية لخطوط المثلث مثلا كان المسدس اوسع منه قوله
ولا يقع بينها فرج كما يقع بين المدورات وما سواها فان قلت هذا الكلام
يدل على عدم وقوع الفرج بين المسدسات ووقوعها بين المربعات وما
اشار اليه في اول موقف الجوهر من ان الجسم يتركب من المربع بلا خلو الفرج
بخلاف سائر المضلعات يدل على عكس ذلك فبينهما تدافع قلت
قد ذكرت هناك ان مراده ان المسدسات اذا كانت متفاوتة في المقدار
يلزم خلو الفرج وان لم يلزم اذا كانت متساوية واما المربعات فلا يلزم
فيها ذلك اصلا وبهذا يتاتى التلفيق بين ادعا لزوم الفرج في المسدسات
هناك ونفيه ههنا واما التدافع بين كلاميه بالنسبة الى المربع فدفعه
ان يستثنى المربع او يدخل فيما يرجع اليه ضمير ما سواها بقرينة ما ذكره
هناك نفي الكلام في ان المثلث يدخل في عموم ما سواها مع انه مثل
المسدس كما بينا هناك قوله والجواب عن الثاني الى اخره وفي انكار
الانكار ان هذا الجواب لمن يعترف بكون الحيوانات هي الفاعلة لافعالها

الاختيارية

الاختيارية ومن قال انها مخلوقة لله تعالى فالجواب عنده ان الاحكام والاتقان
ليس مستندا الى تلك الحيوانات بل الى الله سبحانه فيجب ان تكون معلومة
لله تعالى لا لها ولعل المص انما لم يتعرض لما سيذكره من ان الكسب يقتضي العلم
بالمكسوب القصدي كما دل عليه مثال الكتابة والخطابة قوله لجواز ان يخلق الله
تعالى الى اخره انما ذكر في التعليل الجواز مع ان ظاهره يدل على ان الاتقان يفيد
جواز علم المتقن لا القطع به كما هو المدعى لان مبنى النقض يوهم استحالة علمها
وان لم يكن فلا وجه للقطع بعدمه بعد تسليم امكانه فاشار الى منع المبنى وادعا
علمها ايضا لاتقان فعلها قوله الثاني انه تعالى قادر الى اخره قال في شرح
المقاصد المحققون من المتكلمين على ان طريقة القدرة والاختيار اوكد واوثق
من طريقة الاتقان والاحكام لان عليها سؤالا صعبا وهو انه لم لا يجوز انه
يوجب للباري تعالى موجودا تستند اليه تلك الافعال المتقنة والمحكمة
ويكون له العلم والقدرة ودفعه بان ايجاد مثل ذلك الموجود وايجاد العلم والقدرة
فيه يكون ايضا فعلا محكما بل احكم فيكون فاعله عالما لا يتم الا ببيان انه قادر
مختار اذ الايجاب من غير قصد لا يدل على العلم فيرجع طريقة الاتقان الى طريقة
القدرة مع انه كاف في اثبات المطلوب ويرد عليه ما قيل من ان لنا ان ندفع
ذلك السؤال من غير توسط بالقدرة بان يقال لا يجوز ان يوجب الباري تعالى
موجودا استند اليه تلك الافعال لان ذلك الموجود المستند اليه بطريق
الايجاب اما ان يكون قديما او حادثا والاول باطل لما تبين من حدوث
ما سوى ذات الله تعالى وصفاته والثاني ايضا باطل لان استناد الحادث
الى الموجب انما يكون بتسلسل الحوادث وقد سبق ثبوت استحالته وكون هذا
الكلام دليلا على قادريته تعالى لا يستلزم رجوع طريقة الاتقان الى طريقة
القدرة لانا نثبت بهذا الكلام مطلوبنا ولا نجعل قادريته تعالى من جملة
مقدمات الدليل على انه لو تم ما ذكره لم يحتج الى توسط قوله لم لا يجوز ان يوجب
الباري تعالى الى اخره بل يكفي ان يقال من كان فعله متقنا انما يلزم كونه عالما
اذا كان صدور الفعل عنه بالقصد والاختيار قوله لان القادر هو
الذي الى اخره فان قلت هذا البيان يعم القدرة على القليل والكثير فكيف
يتوجه السؤال والجواب قلت السؤال المذكور ينبغي ان يحمل على المعارضة
وبهذا يظهر توجيهه لكن الحق ان استلزام الارادة للعلم بالمراد ضروري ولا
فرق بين كون المراد قليلا او كثيرا كما اشرنا اليه في حواشي مقاصد القدرة
من موقف الاعراض قوله فعل قليل متقن اشار الشارح المحقق بزيادة
قيد الاتقان الى ورود السؤال على المسلك الاول ايضا قوله فالسؤال
ساقط عنه اى السؤال بالنائم والغافل لان الغفلة كالنوم في كونه مضادا
للقدرة ويحتمل ان يكون مراده ابقا السؤال به قوله الاول انه مجرد الخ
فقيل دليلهم الاول لانا نعلم تعالى بذاته علما حصوليا ودليلهم الثاني
لاثبات علمه بذاته علما حصوليا قوله وقد برهنا فيما سلف على التقييد

اما على الاولى ففي الالهيات حيث بين ان الله تعالى ليس بجسم ولا عرض واما على
الثانية ففي المرصد الاخير من الموقف الرابع في احكام العقل **قوله** واذا عقل
ذاته عقل ما عداه ضم هذه المقدمة مع ان اصل العلم ثبت بالاولى اما لاثبات
العلم الحصولي ايضا كما ذهب اليه بعضهم او لاثبات عموم العلم المقتضي لاثبات
اصله على وجه ابلغ اما العلم ثبت بالاولى اما لاثبات العلم الحصولي ايضا
كما ذهب اليه بعضهم او لاثبات عموم العلم المقتضي لاثبات اصله على وجه ابلغ
اما العلم الحصولي فقد نبهت عليه في اخر المقصد الاول من مقاصد العلم
من موقف الاعراض **قوله** فلان التعقل حضور الماهية فيه ان الواجب
تعالى ليس له ماهية عند الحكماء كما مر في الامور العامة اللهم الا ان يراد
بالماهية ههنا ما به الشيء هو هو من غير اعتبار الكلية واعلم ان قولهم
التعقل حضور الماهية محمول على المسامحة عندي والمراد ان التعقل هو
الماهية الحاضرة من حيث هي حاضرة وقد سبق منا تحقيقه في اوائل مقصد
العلم من موقف الاعراض فلينظر فيه وعلى بتدل الارادات فتامل **قوله**
لا نسلم ان التعقل ما ذكرتم فبل كيف والحصول نسبة بين الشيئين ولم يقل احد
من الفلاسفة بكون التعقل والعلم من المعقولات النسبية ولو جوز كون التعقل
نسبة فلم لا يجوز ان يكون عبارة عن حالة نسبية اخرى يحصل في حقنا دون
بعض المجردات **قوله** لكن لم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير الى اخره قد يؤيد
هذا بان العلم مما يعلمه بالضرورة كل احد اما بكنهه او بما يميزه عن سائر
اعتباره ونحن نعلم قطعا ان مجرد عدم غيبة الشيء عن نفسه الذي سموه بالحضور
عنده سواء كان مجردا او ماديا ليس مما يصدق عليه هذا المفهوم بل انما
يدعي ان عدم غيبة الشيء عن نفسه ليس فيه تغاير بين المجرد وغيره بحيث
يكون احدهما علما والاخر غير علم قبل المفهوم من تقرير الشارح انه حمل هذا
الكلام على ان التغاير شرط بعد تحقق الحضور ولا وجه له لانه يؤدي الى
ان توجد حقيقة الشيء بدونه لانتفاء شرطه وهو غير معقول فالصواب
ان مراد المصنف لم لا يجوز ان يشترط في حضور الشيء للشيء المغايرة الذاتية
بين الحاضر وما حضر هو عنده حتى لا يتعلق علم الشيء بنفسه لانتفاء
الحضور المستلزم لتلك المغايرة لا لانتفائها مع تحقق الحضور الذي هو
حقيقة العلم على الغرض واجيب بان الاضافة في قول الشارح حقيقة
العلم ما ذكر نحوه مثل الاضافة في قولنا حقيقة الهندي الانسان لا مثلها
في قولنا حقيقة الانسان الحيوان الناطق وح يكون العلم حصة من
حقيقة الحضور مشروطا بالمغايرة الذاتية فلا يلزم من وجود الحضور
وجود العلم كما لا يلزم من وجود الانسان وجود الهندي وان كان حقيقته
ذلك واعلم ان كون الحضور علما انما هو فيما من شانه العلم لا في الجماد
والفرق بين الحضورين ظاهر فالقول بانه لا تفاوت في الحضورين بين
الموضعين فجعل احدهما علما دون الاخر تحكم مما لا يلتفت اليه **قوله** بجميع

لوازمه

لوازمه القريبة والبعيدة نوقش فيه بان جميع لوازم الشيء لا يلزم ان يكون
معلولات له بل قد يكون معلولا وقد يكون علة وقد يكون غيرهما
واجيب بان اللازم قد يطلق على ما يتبع الشيء ويحتاج اليه وهو بهذا
المعنى معلول لذلك الشيء في الجملة وهو المراد ههنا **قوله** واذا علما معا
علم البعيد فان قلت العلم باللازم انما يلزم اذا تصور الملزوم قصدا
ويكون العلم به تاما بالمعنى الذي يعرفه حينئذ نقول العلم الثالث انما
يلزم اذا كان تصور اللازم الاول قصديا وليس فليس بلازم وان تصور
كذلك نقول يلزم الثالث لهما وهو جزا لكن ينقطع بانقطاع التصورات
القصدية قلت نقول الدليل الذي ذكر توسل دلالته على علمه
القصدي بذاته تعالى لم يدل على علمه القصدي بمعلولاته فلا يثبت المطلوب
قوله وعلم انه موجود وعلم انه يلزم الى اخره فيه ان الكلام في الظاهر من
الدليل السابق كون المقصود ههنا اثبات علمه تعالى بنفس معلولاته لا بوجودها
فالظاهر ان لا حاجة اليها اللهم الا ان يقال لما كان مبنى كلامهم
ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والعلم التام بها عبارة عن
العلم بها بجميع ما لها ومن جملته عليتها ووجودها كان لزوم العلم بوجود
المعلول داخلا في المدعى **قوله** لكن ما ذكرتم يدل الى اخره دفع لجواب
صاحب المقاصد بان الكلام في العلم التام يعني العلم بالشيء بجميع ما له في
نفسه اي من الصفات التي منها العلية ولا شك ان علم الباري تعالى بذاته
كذلك وانه يستلزم العلم بالمعلول ووجه الدفع الذي اشار اليه انه
لا يلزم من الدليل المذكور كون علمه تعالى تاما بذلك المعنى وان كان
كذلك في نفس الامر فان قلت لما كانت العلة لذاتها المخصوصة موجبة
للمعلول المخصوص كان العلم بحقيقتها موجبا للعلم بالمعلول وهذا ضروري
لا وجه لمنعه قلت المعلوم لنا هو ان عين العلة الخارجية مستلزمة
لعين المعلول الخارجي واما ان صورتها مستلزمة لصورته فلا لتسامح ذلك اذ
الاعيان تخالف الصور في كثير من الاحكام على ان علمه بذاته حضوري عندهم بعينها
ولا حضور صورة فيه فان قلت ان المعنى بكون الماهية معقولة حضورها
للذات المجرد القائم بذاته لزم كون علمه تعالى معقولة لذاته ضرورة
حضورها له تعالى لكونها وصفا له ثم انه يلزم من علمه بها علمه بالمعلولات
وهو المطلوب قلت وصفا العالمية والمعلومية وتحقق الاعتبار لكن
التغاير متفرع على تلك النسبة لا سابق عليه كما مر في بحث العلم من موقف
الاعراض والمنفي هو اقتضاء سبق التغاير **قوله** اعتبرت بالعرض فيما
بينهما فلا يلزم المغايرة بين العالم والمعلوم لان معناه تعلق علمه بالمعلوم
فلا يقتضي الا المغايرة للعلم للمعلوم **قوله** كالكليات صادرة عنه صدور
الكليات عنه تعالى من حيث هي كليات محل تردد اذ لا وجود لها في الخارج
ولا في الذهن عندنا واما كونها متعلقة في ضمن الافراد فهو راجع الى التعلق

التغاير

الافراد كما اشار اليه في المقصد الثاني من بحث العلة والمعلول وبهذا يظهر ان
دلالة تاتي مسلكي الحكما على علمه تعالى بالجزئيات اظهر من دلالته على علمه
تعالى بالكليات **قوله** فلا يوجبان الا علما كليا لعل الحصر اضافي بالنسبة
الى الجزئيات المعلولة والا ففي المسلك الثاني انه تعالى يعقل ذاته ومن البين
انه علم جزئي فتامل **قوله** لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية
قد ذكرنا في مباحث العلم ان مذهب الشيخ ومتابعيه كون علم الله تعالى صفة
حقيقية زائدة على ذاته تعالى وان كان مخالفا لقواعد الفلاسفة فالتغير
في العلم تغير في الصفة الحقيقية عندهم وجميع الصفات على هذا باعتبار
خصوصيات العلم ولا وجه لحمله على الكلام الالزامي لا يثبت فيما سبق على مثله
عند غيرهم فلا ينبغي ان يحمل كلامهم على الالزام وان كان بعيدا كما تبهت
فيما سبق على مثله **قوله** قد تناقض كلامهم ههنا قد يعتذر عنه بانهم
اذا ادعوا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لان العلم بها يوجب الاحساس
به وادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئيات جسمانية احساس
لا يمكن بالحواس الجسمانية لا علم فلا تناقض ودفع هذا الاعتذار بان كون
ادراك الجزئيات الجسمانية محتاجا الى الات جسمانية انما هو في حقنا
لا بالنسبة الى الواجب تعالى **قوله** ثم المفهوم مما اورد على معلوميته
الكل اي جميع الموجودات والمعدومات لله تعالى بان العلم نفس التميز او صفة
توجبه ولا شيء بعد الجميع يعقل تميزه عنه ومما قيل من انه لا معنى للعلم بالمجموع
الا العلم باحاده فيكفي تميز كل فرد ولا يجب تميز الكل لا يلتفت اليه لانه
اذا علم كل واحد يكون جميع الاحاد ايضا معلومة والمعلومية تقتضي التميز
وقد يجاب بان العلم يوجب تميزا فيما يوجد هناك تميزا ولو لم يتميز المعلوم
حينئذ عن ذلك الغير لم يكن هو بالمعلومية اولى واما حيث لا تميز فلا
نسلم لزوم التمييز فان التميز فرع تحقق المتميز عنه البتة والحق في الجواب
ان التميز ههنا عن الغير الذي هو كل واحد من الاحاد **قوله** وهو ان
الموجب للعلم ذاته اما بواسطة المعنى اعني العلم على ما هو راي الصابية
او بدونها على ما هو راي النفاة **قوله** والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات
قيل هذا يتوقف على ثبات كون الاشيا منشاء وية في صحة المعلومية
ولعل المخالف لا يسلم ذلك **قوله** من قال من الدهرية المفهوم من سياق
كلامه ان الدهرية يثبتون الواجب تعالى واما ما سيذكره في النبوات
من ان الدهرية على اختلاف اصنافهم ينفون القادر المختار فكانه محمول على
نفي القدرة والاختيار وان كان بعيدا من المشهور **قوله** لان العلم نسبة
فيه ان هذا انما يدل على عدم العلم بالعلم لا بالذات كما تراه الفلاسفة ومتاخرو
المعتزلة وحمله على ان المراد بالعلم المعنى المصدري تقتضي نسبة وهو تميز
المعلوم وانكشافه للعالم لا يلايمه تحرير الجواب فتامل **قوله** والجواب
منع كون العلم الى اخره هذا الجواب لا يناسب ما ذكره في اخر المقصد الاول

من

من مقاصد العلم في موقف الاعراض قد ذكر هناك فليتطرفيه **قوله** فلنا ان
تقتضي الى اخره قيل العلم كما هو المختار صفة توجب تميزا وانكشافا ولا شك
ان التميز والانكشاف نسبة بين العالم والمعلوم لا بين العلم واحدهما فنعود
الاشكال والجواب ما ذكره بقوله لا نسلم ان الشي لا يسل الى نفسه ظاهر ويحتاج
الى الجواب التسليمي الذي ذكره وبالجملة ظهور المعلوم للعالم نسبة بينهما
بالذات والعلم مراة والة لتلك النسبة ونسبة الشي الى صاحبه اولى واقوم
من نسبته الى الته **قوله** فان التغاير الاعتباري كاف قيل التغاير الاعتباري
انما يكفي في تحقق النسبة بحسب الاعتبار لا بحسب نفس الامر فلا يثبت كونه
تعالى عالما بذاته في نفس الامر بل بحسب الاعتبار فقط والمقصود هو الاول
وقد مر في بحث العلم جوابه فليتذكر **قوله** اذ قد تحقق النسبة بينه وبين
جميع اجزائه ان اراد بالنسبة الواحدة بعينها ولا يلزم من انتفائهما عدم
علمنا بالاجزاء بالجواز ان يعلم كل جز بسبب متعددة وان اراد مطلق
النسبة لم يحصل المطلوب قلنا مثل **قوله** لان امكان المحال محال وايضا قد
ثبت ان ما يمكن للواجب من الكمالات فهو ثابت له بالفعل والا لزم الجهل
والنقص تعالى عن ذلك فيلزم وقوع المحال **قوله** والا فمن علم شيئا
علم جميع الاشيا مبني على ان العلم بشي اذا كان عين العلم بشي اخر في الجملة كان العلم
بشي عين العلم بكل الاشيا الاخر اذ الفرق بالعينية في البعض والغيرية
في البعض الاخر تحكم لا يشاعده ضرورة ولا برهان **قوله** فيكون في ذاته
كثرة غير متناهية هذا انما يدل على رفع الايجاب الكلي وهو ان ليس جميع غيره
معلوما له تعالى والظاهر ان مدعاهم السلب الكلي اعني لا شي من الغير بمعلوم
له تعالى فدليلهم لا يطابق دعواهم فلو تم قوله غير متناهية لا يمكن تطبيقه
عليه اللهم الا ان يبني الكلام على ان نسبة ذاته الى ذاته ارجح من نسبته
الى الغير واما نسبتها الى الغير فيما لا ينتفاوت فلو جاز في البعض جاز
في الكل وفيه ما فيه فتامل **قوله** اذ المعقول متميز عن غيره وايضا يلزم
ثبوت المعلوم الغير المتناهية المتعلقة بالمعلومات الغير المتناهية كما
ذكره الفرقة الثالثة **قوله** تفصيلا لا اجمالا الى اخره يريد ان الجواب
الاول كان دالا على انه تعالى يعلم غير المتناهي اجمالا لا تفصيلا وهذا الجواب
دال على انه تعالى يعلمه تفصيلا لا اجمالا والحق انه تعالى يعلمه اجمالا وتفصيلا
فلهذا اعترض عنهما واجاب عن اصل الاستدلال بوجه لا محذور فيه **قوله**
لا يعلم الجزئيات المتغيرة لا شك ان هذا يستلزم جهل تلك الجزئيات من بعض
الوجوه ولهذا كفرت الفلاسفة به فلا وجه لنفي علمه بالجزئيات المتغيرة بنا
على لزوم التغير والجهل على تقدم العلم بها والا فلا بد من الفرق بين الجهلين
حتى يلتزم احدهما دون الاخر فقد يعتذر عنه بان ادراك الجزئيات
الجسمانية من حيث هي جزئيات جسمانية وان كان كمالا للوجود الا انه ليس
كمالا مطلقا لانه يوجب نقصانا من وجه لاستلزامه الجسم والتركيب فلا

استحالة في عدده بقوته للواجب تعالى وانت خبير بان هذا الاستلزام بسبب
ان ادراك الجزئيات الجسمانية يحتاج الى الات جسمانية وهنا الاحتياج
غير مسلم سيما بالنسبة الى الواجب تعالى **قوله** يوجب التغير من ذاته من صفة
الى صفة هذا انما هو على راي القائلين بالصفة من الفلاسفة او كلام الزامي
كما نبهت عليه في الدرس السابق ولا وجه لحمل الصفة على الحال لان بطلان التغير
فيها ممنوع عند الفلاسفة ايضا ويويده ان المصنف اجاب بمنع لزوم التغير وصرح
الشارح بانه لا يلزم التغير في صفة موجودة **قوله** بل في مفهوم اعتباري
وهو جائز توضيح هذا على ما ذكره الرازي وغيره ان العلم القديم كالمرآة التي
تتوارد عليها الصور المختلفة فعند ورودها يتغير تعلق المرآة لا نفسها
واعترض عليه بان اللائح ان العلم صفة تنكشف بها الحادث عند حدوثه
لا قبله وهو مذهب ابي الحسين حيث قال علمه تعالى بالحوادث يحدث عند
حدوثها ويزول عند زوالها والقوم قد نسبوه الى تجهيل الصانع تعالى
عن ذلك وان كان له وجه دفع سنذكره عن قريب **قوله** لان العلم عند
اضافة الى هذا الجواب بانه لو كان علمه تعالى اضافة محضة او صفة حقيقية
ذات اضافة بدون الصورة لزم ان لا يكون الباري عز اسمه عالما بالحوادث
قبل وجودها في الخارج وهو ظاهر ولا في العقل لان المفروض ان لا صورة
ولا تحقق للاضافة سواء كانت اضافة الذات او اضافة الصفات قبل
تحقق المضاف اليه واجيب عنه تارة بالتزام الوجود الذهني وان لم
يكن العلم عبارة عنه فقد عرفت في موقف الاعراض ما فيه واخرى بان
الاضافة متوقفة على تحقق المضاف اليه بل على امتيازه الذي لا يتوقف
على تحققه اصلا والحق ان المقام لا على القول بعدم تمايز المعدوم وما
كما هو راي اهل السنة لا يخلو عن اشكال واعلم ان الجواب بكون العلم اضافة
محضة انما هو من طرف بعض المتكلمين اذ قد سبق ان علم الله تعالى عند الاشاعرة
صفة موجودة قديمة فتجويز كونه امرا اعتباريا لا يلايمه ولو اسقط لفظ
عندنا لكان اظهر **قوله** وادراك الشكل انما يحتاج الى اخره هذا
كلام تنزلي والا فقد صرح الشارح في مباحث القوى الباطنية ان
ارتسام ما له امتداد في النفس انما هو يستحيل اذا كان حلولا لصورتها
كحلول الاعراض في محالها وهو ممنوع وتلخيصه ان كون الشيء ذا مقدار
انما هو بحسب الوجود الخارجي وانطباعه في النفس بحسب الوجود الذهني
فلا محذور ولا حاجة الى الة جسمانية **قوله** وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة
مرجع هذا الجواب كون العلم او العالمية عين الاضافة اذ لا شبهة في تغاير
الاضافة بتغير المضاف اليه وقد اعترض عليه بانه ان سلم ان العلم
بانه وجد ويوجد واحد لكن لا شك ان العلم بانه معدوم والعلم بانه
موجود متغايران فاذا كان زيد معدوما علم انه معدوم واذا وجد
علم انه موجود فيلزمه التغير ولا يدفعه هذا الجواب وقد يجاب بان العلم

بانه

بانه وجد والعلم بانه سيوجد اذا كان واحدا فقبل وجود زيد يعلم انه معدوم
ويعلم انه سيوجد فاذا وجد يعلم بالعلم الاول انه كان معدوما ويعلم بالعلم الثاني
انه موجود فلم يزل العلم بانه موجود بل علم بهذا العلم انه كان معدوما
فمن اين يلزم التغاير والحق ان ما سبق ذكره الشارح بقوله وبتوضيحه الى اخره
يشير الى توجيه جواب المشايخ ويدفع عنه الاعتراض المذكور **قوله** وكذلك
لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية الى اخره فيه بحث لان الله سبحانه
ليس بواقع في الزمان وكذا صفاته لكن لا شك انه مقارن له كما هو وهذه
المقارنة تكفي في اتصاف الزمان مقيسا اليه تعالى بالاوصاف الثلاثة
وبالجملة المكان مجتمع الاجزاء حاضر عنده تعالى ولا يتصور فيه القرب والبعد
بالنسبة اليه سبحانه لانه ليس بمكاني وهذا ظاهر واما الزماني فاجزاؤه
ممتنعة الاجتماع في الوجود وكذا في الزمانيات غير مجتمعة فيه فالقول
بان نسبته تعالى الى جميع الازمنة سواء مع مقارنته للموجود مثلا بناء على انه
ليس بواقع في الزمان لا يخلو عن اشكال فالاولى في بيان عدم لزوم التغير
اصلا ان لا يبنى الكلام على انه تعالى ليس زمانيا بل ان يترك القياس على
المكان ويقال ان الله سبحانه وتعالى يعلم ان الجزء المعين من الزمان لا باعتبار
المضي والحضور والاستقبال بل بحسب ذاته ظرف للحادث الفلاني
والعلم بهذا الوجه لا يتغير بتغير الازمنة سواء كان العالم زمانيا ام لا
وهذا ظاهر عند التامل **قوله** قال بعض الفضلاء الخ قال الاستاذ
المحقق ما ذهبوا اليه من ان العلم بالجزئيات المتشكلة يحتاج الى الالات
الجسمانية بناء على ما حمل عليه هذا الفاضل مذهبهم في هذه المسئلة فمنافاة
مذهبهم على اي محمل حمل لاصل من اصولهم المقررة عندهم لازمة لا محالة
لتخلصهم عنها **قوله** الاول حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه واقع الخ
لا يخفى انه اذا ارجع كلام المشايخ الى ما مر نقله من الفلاسفة لم يتجه هذا
الاحتجاج اذ لا فرق بين حقيقة سيقع وحقيقة وقع وان كانا متغايرين
الا انه لا يتحقق سيقع ووقع بالنسبة اليه ماض ولا مستقبل **قوله** فقد
رجع الثالث الى الاول فقد يجاب عنه بان المقصود من الوجه الثالث ان كلا
من العلمين ينفك عن الاخر وانفكاك الشيء عن نفسه محال فثبت تغايرهما
وهو ظاهر الا انه ضم اليه تغاير المتعلقين لزيادة الاستظهار ويشهد
به شهادة بينة **قوله** وقد يعتبر الى اخره فانه صريح في بيان انفكاك
كل منهما عن الاخر فعلى هذا لم يرجع الثالث الى الاول **قوله** والصواب
كما في الاربعين الى اخره ورد عليه بانه يدل على تغاير العلمين بالاعتبار لا بالذات
وهو المراد لان الشيء الواحد يجوز ان يكون معلوما باعتبار مجهولا باخر
واجيب بان المراد انه يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع في الجملة مع الجهل
بانه عالم بانه وقع من كل الوجوه فعلى هذا يثبت تغاير العلمين بالذات
قوله ورد عليه بانه يلزمه فيه الى اخره قد يجاب عنه بان الثابت في

فى الازل انه سيوجد زيد فيعلم حينئذ كذلك وعند ما زال هذا الثالث وقع
ووجد زيد علم بانه وجد وهكذا فلا يلزم التجهيل قوله كالعلم بالشئ
والعلم بالعلم به قد سبق منا المناقشة فى هذه العبارة فى توجيهها وبيان
انتفا لزوم المعلوم الغير المتناهية على تقدير جواز تعلق العلم الواحد
بالمتعدد بكون العلم بالعلم نفسه وتوجيه اخر فليتذكر قوله فى القدم
والحدوث اى الازلية والتجدد قوله عالميته تعالى تعلق الذات الى اخره
مثل المماثلة ان لم تثبت بمجرد التعلق بطل اصل الدليل ولا مساواة بين علمه
تعالى وعلمنا الا فى التعلق بمعلوم واحد وان ثبت بمجرد التعلق فقد تساوى
ذات الله تعالى علمنا فى التعلق فينبغى ان يكون ذاته تعالى مثلا لعلومنا
وهو محال فاذا لم تثبت المماثلة بين ذاته تعالى وعلمنا مع المساواة فى التعلق
فكذا بين علمه وعلمنا وفيه ما فيه قوله سلمنا التماثل الى اخره لا شك
ان تسليم التماثل تنزلى لابطال راى المعتزلة والا فليس كمثله تعالى شئ فى
ذاته وصفاته قوله كما فى الوجود قال فى شرح حواشى التجريد المتكلمون
قائلون بان الوجود المشترك متواطى حكموا بان الوجودات متماثلة قوله
وهى امور اعتبارية فيجوز لانه صرح فيما مر سابقا بان برهان التسلسل فى الامور
الاعتبارية وان لم تكن اعتبارية محضة ليس بمستحيل اذ لا يجرى فيه برهان
التطبيق باتفاق الفريقين اللهم الا فى بعض المواد لا لبرهان التطبيق بل
لدليل آخر قوله والجواب المعارضة الى اخره فتقل عليه التمسك بالدليل
السمعى على العلمى يستلزم الدور لان التصديق بارسال الرسل يتوقف على التصديق
بعلم المرسل واجيب بان التمسك به على زيادة العلم لا على نفسه واعلم ان
الاية الواحدة هل تعارض الايات التى اوردها ام لا اختلف الائمة فيه
فقال بعضهم تعارض اذ لا فرق بين القلة والكثرة وقال بعضهم لا تعارض
لان التاويل المتعدد اصعب من تاويل الواحدة خصوصا ان هذه الواحدة
عامة وما من عام الا وقد خص منه البعض الا نادرا قوله وتاويله
بالمعلوم خلاف الظاهر هذا ليس كما ينبغى لان ائمة التفسير من المعتزلة
واهل السنة يجمعون على ان المراد من العلم المعلوم وقد استدل عليه الامام
فى التفسير الكبير بوجوه فكيف يكون ذلك التاويل خلاف الظاهر وابقا العلم
على ظاهره بحذف المضاف اى لا يحيطون بشئ من متعلق علمه ليس بارجح من
تاويل العلم بالمعلوم فكلامه ههنا مما لا ينبغى ان يلتفت اليه قوله على انه
عالم الا نسبة لما سيذكره الان من ان حياة الله تعالى عند الحكماء صحة ان
يعلم ويقدر ان يقول ههنا اى على انه عالم وقادر ويراد بالقدرة المعنى
المتفق عليه بيننا وبين الحكماء قوله لانها فى حقنا اما اعتدال المزاج النوعى
لفظ اما من عبارة الشارح اوردها لينضم اليها قوله واما قوة تتبع
ذلك الاعتدال وانما لم يذكر المص هذا المعنى الاخير لانه اورده وجعله فى اول
بحث الكيفيات النفسانية فاورد ههنا معنى اخر تنبيها على الخلاف وعلى تحقيق

الحق

الحق كما اشرنا اليه هناك قوله ومن المعتزلة انما صفة القائلون بها قدما
المعتزلة المثبتون للاحوال لا متاخروهم النافون لها والقائلون بان صفاته
عين ذاته وتعليلهم صحة العالمية والقادرية بها لا ينافى تعليلهم نفس
العالمية والقادرية بالالوهية كما سبق قوله فعليه بالدليل اى فليتمسك
بالدليل الى اخره فالدليل واجب علمه على ان الياء زائدة وعليه خبر قدم على
المبتدا افادة للحصر قوله فى انه تعالى مريد قالوا الفرق بين الارادة
والاختيار ان الاختيار ملحوظ لا الارادة مع ملاحظة ما للطرف الاخر فكان
المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذى يريده
قوله هى احاطة علم الاول الى اخره اى علمه المحيط على نمط قولهم العلم حصول
الصورة مريدا به الصورة الحاصلة قوله من غير انبعاث قصد وطلب
فالاوامر والنواهى الدالة على القصد والطلب تكون عندهم مجازات عن
الاقتضاء العقلى لفيضان الخير فى الكل والابعاد عن الشر قوله وابو القاسم البلخى
هذا مع قولهم فيما سيأتى وقال الكعبى الى اخره يدل على ان البلخى غير الكعبى
وقال فى بحث القدرة فى شرح المقاصد ومنهم بعض من المخالفين فى عموم
قدرته تعالى ابو القاسم البلخى المعروف بالكعبى وهذا يدل على عدم تغايرهما
لكن ما ذكره ههنا يوافق ما فى ابكار الافكار حيث قال فى بحث الارادة
ومنهم النظام والبلخى والكعبى ولو ثبت تعدد البلخى والكعبى لتأتى التوفيق
بين الكلامين واعلم ان نقل الكتاب ههنا مخالف لما فى الاربعين حيث قال
فيه معنى كونه تعالى مريدا فى افعال نفسه عند ابى القاسم البلخى انه
يوجدها وفى افعال غيره انه امر بها ولما فى ابكار الافكار حيث قال فيه
واما النظام والبلخى والكعبى فانهم قالوا انه وصفه تعالى بالارادة شرعا
فليس معناه اى اضيف ذلك الى افعاله الا انه خالقها وان اضيف الى
افعال العباد فالمراد انه تعالى امر بها ولعل هناك نقلا اخر منهم اختاره
المص وان لم يطلع عليه قوله اى ظنه او اعتقاده الى اخره انما زاد الشارح
قوله او علمه به بناء على ان الظن وكذا الاعتقاد يستعمل فى حقه تعالى مع
عموم شوكته قوله كل عاقل باباه اذ المراد به العالم ثم هو كلام المعتزلة ولا
يتوقف الاطلاق عندهم على التوقيف بل يكفى صحة المعنى واما قول المصنف
ان ظنه او اعتقاده فمن قبيل التعميم بعد التخصيص لبيننا ولا الاعتقاد والظن
اللهم الا ان يختص بالجازم اصطلاحا كما اشار اليه فى تعريفات العلم قوله
بالداعية التاء فيه للمبالغة كما فى علامة او للنقل من الوصفية الى الاسمية
وقد يستعمل بدون التاء ايضا كما سيجيء فى كلام الشارح قوله زائدة
على الداعى وهو الميل التابع لاعتقاد النفع كما مر فى موقف الاعراض قوله
وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا رد بان هذا المعنى لا يصلح مخصصا لاحد
طرفى المقدور وهو المعنى بالارادة وبان اثبات هذا المعنى لا يخرج من الايجا-
قوله وقال الكعبى هى من فعله تعالى لما فيه من المصلحة المذكورة فى المحصل

وعنه ان معنى ارادته تعالى فعل نفسه عند الكعبي علمه به واما ما ذكره الشارح
من ان معناه علمه بما فيه من المصلحة فما رايته الا في شرح الابهري على انه قد
يرد عليه انه قول ابي الحسين كما سبق والسياق يدل على مغايرة مذهبهما
وان امكن ان يدفع بان التغاير باعتبار اختلافهما في معنى ارادة فعل الغير
قوله فلا بد لتخصيصه ولا يجوز اسناد التخصيص الى نفس الذات من غير
اثبات صفة زايدة على نحو ما مر في الحياة لانه ينفي القدرة قوله وليس
ذلك المخصص القدرة اعترض عليه الطوسي في تلخيص المحصل بانه مناقض
لما ذهبوا اليه من ان المختار يمكنه الترجيح من غير مرجح وجوابه ان المراد
بالمرجح المنفي لزومه هو الداعي لا المطلق حتى يشمل الارادة ايضا والى اشار
المص حيث قال في مباحث الارادة في الموقف الثالث لا نقول لا يكون للفعل
مرجح على عدمه بل لا يكون اليه داع قوله ان العلم بوقوع شيء الى اخره اشار
بالتفسير الى وليس المراد بتبعية العلم للوقوع ان العلم انما يتحقق بعد الوقوع
لان ذلك انما هو مذهب ابي الحسين وقد سبق ابطاله بل المراد ان المعلوم هو
الاصل في التطابق لان العلم مثال له واعترض عليه صاحب نقد المحصل
بان قولهم العلم تابع للمعلوم يناقض قولهم ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع
لاستحالة كون الموجب تابعا للموجب والجواب ان المراد يجب بايجاب العلم
بالوقوع له لاستلزامه المسبب للسبب لا عكسه حتى يناقض التبعية والاشاعرة
قد يستلجئون في دفعه الى دعوى الضرورة في استواء نسبة العلم الى الضدين
وعدم صلوحه مخصصا لاحد الطرفين كما يشير اليه فان قلت هب ان العلم
بوقوع شيء تبع للوقوع لكن العلم بالنفع في وجود ضد معين في وقت معين
ليس تابعا لوقوع ذلك الضد فلم لا يجوز ان يكون مخصصا قلت
لا يلزم ان لا يمكن ترجيح احد المتساويين كما في حديثي العطشان والهارب
على انه يلزم الايجاب حينئذ وقد ابطله بالدليل السابق نعم يرد على المصنف
ان دليله انما يدل على مغايرة المخصص لعزوم العلم والمدعى مغايرته له مطلقا
قوله فيثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل قيل اذا وجد صفة رابعة
مقتضية لتخصيص تعلق الارادة باحد الضدين في وقت معين يتم الامر بذلك
ولا يحتاج الى صفة خامسة فمن اين يلزم التسلسل واجيب بان المخصص
ليس الا الارادة كما سيشير اليه في البحث الثاني فاذا كان نسبتها الى الجميع
واحدة فلا بد لتخصيصها من ارادة اخرى ويلزم تسلسل الارادات فالمراد
بالارادة في قوله مغاير للعلم والقدرة والارادة هو الارادة المفروضة
اولا قوله فاذا كان تعلقهما باحدهما لا لذاتها الى اخره وان لم يكن لذاتها
يلزم التسلسل فان قلت وجوب احد الطرفين وجوب بشرط تعلق الارادة
واما بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلق الارادة فيستوي الفعل
والترك فلا يلزم الايجاب على الشق الاول قلت اذا كان التعلق لازما
للارادة والارادة لازمة للذات لم يصح تحقق صحة الفعل والترك في الواقع

لان

لان اللازم بوسايط كاللازم بلا واسطة في امتناع الانفكاك وهو عين
الايجاب وقد يجاب بان معنى تعلق الارادة لذاتها انها لا تحتاج في ذلك
الى مرجح غير ذاتها لا ان ذاتها تقتضي التعلق البتة حتى يلزم الايجاب ثم هذا
خاصة الارادة فلا يجوز مثله في القدرة وانت خبير بان الكلام حينئذ
في اتصاف الارادة باحد التعلقين مع تحقق ذاتها في الحالين كما مر فالحق
الجواب هو التزام التسلسل في التعلقات كما ذكرناه في الموقف الثاني قوله
يدعون الضرورة في استواء الى اخره قيل الضروري استواء نسبة العلم الى معلوم
واما العلم بالمصالح فاستواء نسبته الى ان يترتب هي عليه وعدمه ممنوع في ذاته
وتنبهوا على ذلك بانه لا موجود الا ويمكن تصوره على وجه احسن منه بوقوعه
على ما هو عليه اذ المركب بالارادة تخصيص بلا مخصص وبالجملة قد ثبت بالدليل
انه تعالى قادر بمعنى انه يصح منه الفعل والترك وبعد ثبوت هذا لا شك في ان
علمه تعالى بوجه المصلحة لا يكفي في فعله لان هذا العلم لازم لذاته تعالى
لا ينفك عنه قطعا فلو كفى في الوقوع لزم الايجاب كما مرت اليه الاشارة قوله
اي الجبائيان وعبد الجبار ومن تابعهم وجه تفسير المعتزلة لهذا هو ان معتزلة
البصرة ذاهبون الى انه تعالى مريد بارادة حادثة لا في ذاته تعالى صرح به
في المواقف قوله انه عند وجود المستعد الى اخره اي المستعد بالاستعداد التام
المستفاد من المعد ويلزم من هذا ان يكون المعد مخصصا لوقوع المقدور
وبحسب هذا اللزوم جعل ذلك القول ماخذا فتبين ما ذكره كلام تخييلي لا تحقيقي
اذ خلاصته ان الارادة مخصصة والمعد مخصص ولا يلزم من هذا ان الارادة
هو المعد لان شرط انتاج الشكل الثاني اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب
ولك ان تقول ترتيب القياس هذا المعد مخصص وكل مخصص فله ارادة كما يدل
عليه قوله اذ لا معنى للارادة الا الامر المخصص فح لا يتجه ذلك النقل قوله
والمعدات قائمة بذواتها اي بعض المعدات وهي الصور الجوهرية المتعاقبة
على وجه يكون كل سابق معدا للاحق وهذا القدر يكفي لحمل كلامهم على ما انه
توهم صحة ولو بوجه بعيد ولا يلزم ان يدعي ان جميع المعلومات قائمة بذواتها
حتى يعترض عليه بانهم صرحوا بان المعد قد يكون عرضا قوله لانه خروج عن
قانون الملة ولان في جعل الارادة عبارة عن المعدات تعسفا ظاهرا قوله
والاظهر ان يقال وجه الاخذ الى اخره اعترض عليه بان هذا اكمل التوجيه
ابعد لانه خروج عن قانون العقل الى القول بان ما ليس قائما بذاته قائم
بذاته وهذا لا يتصور منهما فكيف والمقصود من توجيه الاخذ عدم
نسبة هذا المحذور اليهم وحمل كلامهم على ما له توهم صحة في الجملة وايضا
محصل ما ذكره الشارح انه لم يتيسر لهم القول بان مخصص الحادث لوقته
موجود قبله مع انه خفي ولا القول بقيام الحادث بذاته تعالى مع انه ذهب
اليه جمع واستحالته مفتقرة الى البيان فالتزموا ما استحالته بديهية
وبعد هذا غير مخفي وقد يجاب بانهم لا يقولون كل عرض قايم بغيره حتى يلزم

القول بان ما ليس قائما بذاته قائم بذاته فيلزم الخروج من طور العقل ويمنعون
بداهة استحالة قيام العرض بنفسه حتى نقل في شرح المقاصد ان بعضهم
يقولون ان العرض نفسه ليس بضروري فكيف حكم الذي هو استحالة
قيامه بنفسه حتى نقل في شرح المقاصد ان بعضهم يقولون ان العرض نفسه
ليس بضروري فكيف حكم الذي هو استحالة قيامه بنفسه وهذا وان كان
بديهيا الا ان انكار البديهيات واقع من العقلاء بخلاف التزام مذهب الخصم
المخالف لما يعتقده سيما فيما لزمه منه الكفر باعتراف الملتزم **قوله**
خاتمة في ضبط مذاهب الى آخره لا يخفى ان هذا الضبط الذي ذكره الامام غير
مسوق لجميع الاحكام الاقسام التي ذكرت في الارادة اذ لم يعلم منه مذهب
الكعبي وابي الحسين مثلا اما اذا ثم انه ذكر فيه مذاهب ستة وقد ابطل
الاولين والاخيرين والرابع هو المذهب الحق فلهذا لم يقدح فيه واما الثالث
فوجه عدم التعرض لابطاله لا يخلو عن خفاء ولعل وجهه ان كونه تعالى
مريدا هو المريد به وهو نفس الارادة عند ضرار القائل بانه عين الذات
ولهذا ذكر في بعض كتب الكلام انه ضرار يقول بان الارادة عين الذات
وهكذا عند النجار في احد قوليه وهو انه امر ثبوتي معلل بذاته تعالى فهو
في التحقيق موافق لمذهب اهل السنة ولهذا لم يتعرض لابطاله وانما
اورد مذهبا لاصحاب مقابلا له باعتبار ان المريدية عندهم ليست
عين الارادة والامر في ذلك بعد القول بالارادة وتعلقها بالذات هين
قوله ويبطل الاول انا نعلم الى آخره فيه انه انما يتم اذا كان متصورا
بالكنه على انه انما يبطل الاتحاد في المفهوم دون الذات وقد مر مثله
مرارا **قوله** ويبطل الثاني لزوم كون الجماد الى آخره قد يجاب عنه بان
المراد كونه غير مغلوب ولا مكره في افعاله الاختيارية فلا يلزم كون الجماد
مريدا وفيه ان الافعال الاختيارية هي الافعال الارادية فيؤول الى تفسير
الارادة بعدم المغلوبية والمكرهية في الافعال الارادية وانه دور
ظاهر اللهم الا ان يجعل ما ذكر تعريفا لفظيا للارادة على ان اصل الاعتراض
باق لان عدم المغلوبية في الفعل الاختياري امر سلبي **قوله** يصدق
بعدم الاختيار فيتناول الجماد قال في شرح المقاصد الاعتراض على قول
النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا ليس بشيء لانه انما يفسر بذلك ارادة الله
تعالى ان قلت خصوص المحدود لا يفيد تخصيص الحد والا لم يحتج الى
اشتراط المساواة قلت مراده ان في الحد قيدا يخصصه وهو ضمير كونه
الراجع اليه تعالى لكن يرد عليه ان مقصود المبطل انه لو صح اطلاق المريد
عليه تعالى لمجرد ذلك يصح اطلاقه على الجماد لقيام مصحح الاطلاق فيه ايضا
فليتامل **قوله** انه يلزم عرض لا في محل اعترض عليهم في شرح المقاصد
بان صفات الباري تعالى ليست من قبيل الاعراض عندهم والجواب
ان هذا القول منهم على تقدير قدم الصفات اذ العرضية تستلزم الحدوث

المنافي لذلك القدم والا فعلى تقدير حدوثها انكار عرضيتها مما لا يلتفت
اليه كما اشار اليه الشارح في اول مباحث الاعراض **قوله** وان نسبته مثلا
بحاله الى جميع الذوات سواء قيل لا نسلم استواء النسبة فان ذات الله تعالى
فاعل للارادة واختصاص الفاعل بالاثر الغير القائم بغيره اولى من اختصاص
غيره به وفيه ما فيه **قوله** فلا يكون علة للثبوت الى اخره قيل عليه هذا
انما يتم اذا كان المعلول امرا موجودا في الخارج اما اذا كان وصفا اعتباريا
فيجوز ان يكون منشاه وصفا اعتباريا ايضا وههنا كذلك لان كون الارادة
بحيث تختص بتلك الذات لا بغيرها من الذوات اعتباري لا تحقق له في الاعيان
قوله فلا حاجة الى الاستدلال عليه فان قلت لا فرق في ذلك بينها
وبين العالم والقادر والحي والمريد فلم لم يدع الضرورة الدينية بخلاف السمع
والبصر كما هو الظاهر **قوله** وكذا الحديث مملوء به اشار الشارح بالحكم
لفظ كذا الى ان ضمير مملوء راجع الى كل من القران والحديث لا الى المجموع ولذا لم يقل
مملوان **قوله** ولا تاويله اي لا يمكن تاويل كل من الكتاب والسنة بحيث
لا يثبت فيه اطلاق السميع والبصير عليه تعالى فلا يقدح فيما ذكره تاويل
الاشعري السمع والبصر بالعلم بالمسموع والمبصر **قوله** على معتقد ما لا صحة
لها اي لجميعها بل الصحة انما هي لبعضها وهي الرابعة فتامل **قوله** المقدمة
الثالثة الى اخره ليس كون هذه المقدمة ثالثة والمقدمة التي قبلها ثانية باعتبار
الوقوع في اصل الاستدلال في البيان الذي اورده وذلك لان الترتيب
في اصل الاستدلال على عكس ما اورده فانما جعله مقدمة ثانية ماخوذة من
قوله في الاستدلال ولو لم يتصف بالسمع والبصر لاتصف بضدهما وهو الصمم والعمى وما جعله مقدمة ثالثة
ماخوذة من قوله فيما قبله ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها او بضدها
قوله والعمدة في اثباته الاجماع قال في شرح المقاصد صرحوا به المنع اذ
ربما يجزم بذلك من لا يلاحظ الاجماع علة او لا يراه حجة اصلا ويعتقد
انه لا يصح في مثل هذا النمط التمسك به وسائر الادلة السمعية لكون اشتراك
الكتب وارسال الرسل فرع كون الباري تعالى حيا سميعا بصيرا وقد يعترض على
الجواب بان المصنف لم يقل انه لا سبيل الى ما ذكر سوى الاجماع حتى يتاتى الجواب
المذكور بل قال ان العمدة في ذلك هو الاجماع ويمكن ان يدفع بان مقصود
المجيب منع ان العمدة هو الاجماع ليس الا كما يقتضيه سياق كلام المصنف
فتامل **قوله** كيف وحجية الاجماع الى اخره اي كيف يقول وذلك التعويل
ايضا لا يخلو عن خلل هذا ما يقتضيه ظاهر قول الشارح في اخر الكلام
فلا حاجة في اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع الى اخره والانسب
بقوله كيف وحجية الاجماع الدال على التنزه ان يوجه الكلام بان في التعويل
على الاجماع ابتداء امرين احدهما الاعراض عن المقدمة المثبتة بالاجماع والاخر
التمسك بالاجماع وقوله كيف منصرف الى الاول اي كيف لا يعرض عن تلك
المقدمة المثبتة بالاجماع وحجية الاجماع الى اخره وقيل حاصل كلامه في

فى العهدة فى التنزيه عن النقايص هو الاجماع واذا عدلوا عن الاجماع فقد سقط
عنهم مونة جميع مقدماتهم اى يمكنهم ان لا يثبتوا بواحدة منها فقوله كيف بيان
له فتامل **قوله** مناقشة هى انه لم لا يجوز ان يكون تفارق الحالتين
بالهوية واما تغايرهما بالحقيقة فلا وجه لتجويزه وان كلام المص فيما سبق
مشعرا به وذلك لانه اذا سلم اختلاف انواع التعقل فالظاهر ان
مرجعهما مختلف فيه فلا يكون العلم صفة واحدة كما ذهبوا اليه كيف ولو
جوز تنوع الاثار مع وحدة المنشا لم يثبت تنوع الصفات كما ستطلع عليه
فى اثناء مباحث الكلام **قوله** نفس العلم بالمسموع والمبصر لا يريدون بذلك نفى
انكشاف وراء الانكشاف العلمى الحاصل قبل حدوث المسموع والمبصر قبل ثبوت
الانكشاف التام الذى يثبته غيره لكنهم يقولون ان هذا الانكشاف ايضا
عايد الى تعلق العلم على وجه مخصوص فلا يحتاج لذلك الى صفة زايدة
غيره فللعلم عندهم صفتان من التعلق تعلق قبل حدوث المسموع والمبصر
وبه يحصل الانكشاف العلمى المعروف وتعلق حال حدوثهما وبه يحصل الانكشاف
التام **قوله** فان وصفه تعالى الى اخره وايضا قوله فقال لان الفلاسفة
الى اخره تفصيل لاختلاف المسلمين كما يدل عليه صريح كلام المحصل ثم الظاهر
ان المراد بالفلاسفة الاسلام الفلاسفة المتمسكون باقوال الانبيا مطلقا
لان الانبيا المتقدمين ايضا قالوا بثبوت السمع والبصر **قوله** وانما الموصوف
بالذوق الى اخره قيل لا خلاف فى عدم جواز وصفه تعالى بهذه الصفات
الثلاثة لعدم ورود النقل لكن اذا ثبت التغاير ~~بينهما~~ في المشموم
وامثاله له تعالى على اثباته فى المسموع والمبصر مشكل اذ ليس العلة فى هذا
الاثبات لزوم التجهيل بنفيه كيف وهذا الانكشاف عند القايل بان كلا
من السمع والبصر صفة زايدة على الصفات الخمس الباقية ليس علما حتى يلزم
التجهيل من نفيه على ان قابلية الذات للاتصاف بهذه الانكشافات
شرط فى لزوم التجهيل على تقدير انتفايه ودون اثباتها خرط القتاد بل العلة
فيه ورود النقل المفقود فى المشموم وامثاله فليتامل والله الموفق **قوله**
خروج عن المعقولات قالوا ولا ينتقض ذلك بالعالمية والقادرية الازليتين
لان العالمية يصح تعلقها بالمعدوم وبما سيوجد والقادرية يصح تعلقها
باحداث الفعل فى الوقت الثانى بخلاف السامعية والبصرية **قوله** فان
خلوهما عن الادراك بالفعل الى اخره قيل يجوز خلو البارى عن ادراك السمع
والبصر مع بقا منشايهما اعنى السمع والبصر مذهب ابى الحسين بعينه وقد
ابطلوه المتوقف على ما ذكره **قوله** فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام
اى يثبتون انه تعالى متصف بالكلام لا انه موجد له كما يزعم المعتزلة
ثم انه لا يتوقف ثبوت الشرع الذى توقف عليه الكلام على الكلام حتى
يلزم الدور اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا
برسالتهم وبما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها او بغير

ذلك

ذلك وتصديقهم بان يخلق المعجزة على ايديهم من غير احتياج فى شىء من ذلك
الى اتصافه تعالى بالكلام فما ذكره فى التلويح من ان ثبوت الشرع موقوف
على علمه وقدرته وكلامه تعالى لا توجيه له **قوله** انه معجزة خارجة عن
قوة البشر اشارة الى دلالته على الصدق وليست باعتبار انه كلام حتى يلزم الدور
لا يقال القران الحادث معجزة تدل على القران القديم وهو الكلام النفسى
فليس فيه شبهة الدور لانا نقول صدق الحادث انما يعلم بدلالة المعجزة التى
هى نفسها فجا الدور والمخلص ما ذكر **قوله** كما اذا كانت المعجزة شيا اخر
ان قلت حينئذ يتوقف على المعجزات واظهرها عليه ما هو ادنى منه ولا يخفى
بطلانه قلت الاعجاز فى الكلام اللفظى لا الكلام النفسى وهو الثابت
بالشرع على ان الثابت بالاعجاز كون الكلام اللفظى من عند الله تعالى ويكفى فيه
حصوله باقراره وتمكينه والثابت بالشرع كونه صفة له تعالى قايما وصادرا
عنه تعالى صدور الكلام من المتكلم على ما هو راى السلف فى الكلام اللفظى
او كونه بايجاده تعالى بلا واسطة ولو فى غيره **قوله** وقدحت الاخرى
فى كبراه اى حمل تعاقب الوجود المذكور فى الصغرى على ان وجود الثانى مشروط
لوجود الاول بانقضايه فالقدح فى الكبرى والقول بالقدم متناقض لا يخفى
على متامل فضلا عن مجتهد مثل الامام احمد بن حنبل والظاهر ان مراده
التعاقب فى الترتيب كالمكتوب فى المصحف على ما اشرنا اليه فى اوايل الكتاب
فح يكون مذهبه عين مذهب السلف الذى سنذكره فى اخر البحث ويكون اشتراط
وجود كل حرف بانقضاء الاخر بالنظر الينا لعدم مساعدة الالة كما سيصرح به
قوله حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان كانهم يزعمون ان الجلد
والغلاف كانا كلاميين قديمين فمن ربعمل المجلد واما ما نقل عن بعضهم
من ان الجسم الذى كتب فيه القران فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى
وقد صار قديما بعد ما كان حادثا فمعناه قد ظهر قدمه بعد ما كان فى صورة
الحادث وعلى اى معنى حمل كلامهم لا يخرج عن كونه من اثار جهلهم **قوله**
فان حصول كل حرف مشروط بانقضاء الاخر الظاهر ان مراده من كل حرف
ما سوى الحروف الاول فانه غير مشروط بانقضاء الاخر اذ ليس قبلها حرف
ولهذا استدل على حدوث الحرف الاخر بان لها انقضاء لا بان لها اول كما فى
الحرف المشروط مع اشتد لاله ذلك مبنى على ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
والا فلا دلالة للانقضاء على الحدوث **قوله** لكنهم زعموا انها قايمة بذاته
تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به تعالى هذا يدل على ان الكرامية يقولون بقيام
مجموع الكلام اللفظى مع حدوثه بذاته تعالى وقد صرح به فى مباحث
التنزيهات بانهم انما يقولون بقيام قول كن او الارادة فبينهما تدافع ثم
المذكور فى شرح المقاصد ان كلام الله تعالى عند الكرامية قدرته على
التكلم وهو قديم واما المنتظم من الحروف المسموعة فهو قول الله تعالى لا كلام مه
وان كان حادثا قايما بذاته تعالى لكن ما ذكر فى الكتاب موافقا لما فى

ابكارا لا انكار **قوله** بل يخلقها الله تعالى لا كلامه واى كا نت حادثا قائما بذاته
في غيره وخالفهم ابو الهذيل في نفس كن فانه قال في قوله تعالى للشي كن عرض
حادث لا في محل لان المحل سابق على الحال ولو بالذات ولا يكون شي من المحال
احيانا ما كانت او غيرها لا بعد كن بدليل قوله تعالى انما قولنا لشي اذا اردناه ان
نقول له كن فيكون وهذا الاستدلال ضعيف لان حقيقة قوله تعالى انما قولنا
لشي الاية هو ان ليس قولنا لشي من الاشيا عند تكوينه الا هذا القول وهو
لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شي حتى يلزم تقدمه على جميع المحال الا ترى انك
اذا قلت ما قولي لاحد من الناس عند ارشاده الا ان اقول له تعلم لم يدل
على انك تقول تعلم لكل احد بل على انك لو قلت في حقه شيا لم يكن الا هذا
القول وبهذا التوجيه يندفع ايضا ما يقال من ان الاية تدل على تقدم
كلمة كن اذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة لعموم لفظ
شي من حيث وقوعه في سياق النفي معنى ويتسلسل فتامل فان قلت
كلام العبد مخلوق له عند المعتزلة فلا يكون مخلوقا لله تعالى قلت ذكر الامدي
في الابكار ان المعتزلة كافة اتفقوا على ان معنى كونه تعالى متكلما انه خالق
الكلام على وجه لا يعود اليه صفة حقيقية كما لا يعود من خلق الاجسام
وغيرها فاما ان يستثنى الفرق عن الكلية اي عن قولهم العبد خالق لجميع افعاله
الاختيارية او ينفى كونه فعلا اختياريا لكن كل منهما لا يخلو عن شايبة التعصب
من قواعدهم القطعية وقد يقال مذهبهم ان الله تعالى خلق كلاما ولا في العبد
ثم العبد خلق مثله تعالى شانه عما يقولون **قوله** كاللوح المحفوظ اللوح
المحفوظ عند جمهور اهل الشرع جسم فوق السما السابعة كتب فيه ما كان
وما سيكون الى يوم القيامة كما يكتب في الالواح المعهودة وليس هذا بمستحيل
لان الكائنات عندنا متناهية فلا يلزم عدم تناهي اللوح المذكور في المقدار
واما عند الفلاسفة فهو النفس الكلي للفلك الاعظم يرتسم فيه الكائنات
ارتسام المعلوم اذا عرفت هذا ففي قوله يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ
تامل لان المخلوق فيه هو النقوش لا الاصوات والحروف وان حمل على حذف
المضاف اي يخلق الله تعالى دواتها لم يتم التقريب كما لا يخفى وايضا يلزم التكلف
في قوله او جبريل او النبي عليهما السلام لان المخلوق فيهما نفس الاصوات
والحروف **قوله** يعبر عنه بالالفاظ المتبادر منه هو ان الكلام النفسي هو
المدلول الوضعي للالفاظ الا انه لا نزاع في انه انواع مختلفة واكثرها معان
حادثة فلذا قيل المراد بالتعبير عن المعنى النفسي بالالفاظ هو التعبير بالاثر
عن المؤثر فان الصفة الازلية لما تعلقت بمتعلقاتها حصل فيها معان
مخصوصة عبر عنها بالالفاظ الحق ان المفهوم من عامة كلماتهم ان النفسي
مدلول الالفاظ لان كان لا يخلو من اشكال **قوله** ويزعم انه غير العبارات
الاولى ان يقول ويقول لان استعمال الزعم في الباطل غالبا ولذا قيل زعموا
مطية الكذب **قوله** اذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة

والاقوام

والاقوام اما الاول فلان التعبير عن ارسال زيد مثلا قبل وقوعه يكون
بيرسل وبعد وقوعه يكون بارسل واما الثاني فلان الاشارة اليه اذا كان
قريبا يكون بهذا واما اذا كان متوسطا يكون بذاك واذا كان بعيدا يكون
بذلك فالمشار اليه واحد غير متعين في الحالات واما الثالث فلان التعبير بالعربي
• عبارة تتاشي وحسنك واحد • وكل الى ذاك الجمال يشير •
قوله والطلب الذي هو معنى قائم بالنفس وجه التفسير ان الطلب قد يطلق على
صيغ الامر والنهي وليس هذا الكلام النفسي ثم المراد بالطلب اما المعنى النفسي
القائم بالنفس مطلقا فيعم المعنى الخبري واما معناه المتبادر فلم يتعرض للخبري لانه
غير متعين كالطلبي فاكتفى بذكره عنه **قوله** اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل
يعلم خلافه اعترض عليه بان اللازم من هذا الكلام على تقدير التمام مغايرة
الكلام النفسي للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل اذا كان بصدد الاخبار
لا بد ان يحصل في ذهنه صورة ما اخبر على انه لا يتم في شانه تعالى وقياس
الغائب على الشاهد لا يثبت المطلوب وان افاد الالزام على الخصم القائل به
واجيب بان الذي يصح ان يكون مدلول الكلام الاخباري لا بد ان يكون علما
تصديقيا لا تصوريا ففي المثال المذكور اذا كان المخبر عالما بخلاف ما اخبر عنه
لا يمكن ان يكون له تصديق من التصديقات لما اخبر به على ان المقصود دفع زعم
المعتزلة القائلين بان الكلام النفسي في الواجب تعالى ليس الا مجرد العلم فمغايرة
الكلام النفسي للعلم اليقيني عين المطلوب واجاب الامام الرازي عن الثاني
بان الخبر لما كان في الشاهد مغايرا للعلم كان في الغائب ايضا كذلك للاجماع
على ان ماهيتهما لا تختلف في الشاهد والغائب وانت خبير بان عدم الاختلاف
غير مسلم وقد يقال في الجواب المقصود مجرد تصوير الكلام النفسي وكيفيته
ماهيته واما الاثبات للواجب تعالى اذ ذاك فيما نقل من الانبيا تواترا
وفيه انه لا يدفع الاعتراض لان التصوير المذكور في الشاهد وما نقل من
الانبيا عليهم السلام يفيد ثبوته للواجب ولا يفيد ماهيته مغايرة لباقي
الصفات **قوله** واعترض عليه بان الموجود الى اخره قد يتكلف في الجواب عنه
بان هذا ذكر الزاما على من قال ان امر الانسان عبارة عن صيغة افعل
على سبيل العلو والاستعلاء سواء قام بالنفس اقتضاء ام لا واما الدليل على
المغايرة اذا اعتبر في حقيقة الامر الطلب فهو ان الله تعالى امر الكافر بالايمان
ولم يرد منه الايمان اما الاول فلانه وعد الثواب بالايمان واوعد العقاب
بتركه واما الثاني فلما ثبت بالدليل لان الارادة هي الصفة المخصصة لاحد
المقدورين بالوقوع فلو اراد ايمانه لوقع **قوله** هو ارادة فعل الى اخره قيل
هذا توجيه ركيك لان الكلام النفسي ما يعبر عنه بالعبارات والالفاظ يعبر
بها عن معانيها الوضعية ومن البين ان الارادة المذكورة ليست مدلولا
وضعيا لصيغة الامر واذا كان التعبير باللفظ عن النفس تعبيرا بالاثر عن
المؤثر فقيل يظهر انه قائم فتامل **قوله** وليس يتجه عليه الى اخره فان قلت

في القرآن وبالسرياني في الزبور وبالعبري في التوراه وباليوناني في الانجيل م

يرد عليه انه وان لم يتجه عليه ذلك لكن يتجه عليه ان الامر قد يوجد في صورة
لا يوجد فيها ارادة بل يصير سببا لاعتقاد المخاطب ارادة المتكلم لما امر
به كما اذا قيل المتكلم لرجل انا امرك عند فلان بالامر الفلاني لكن لا اريد
منك الاتيان به وانما امرك لاجله ثم تقول له بحضره افعل كذا لانه لا شك
ههنا حقيقة الامر لانا نقول فكذلك في الصورة التي ذكرت في المتن فلا
ترجيح لاحد القولين على الاخر قلت المراد من الفعل في صورة الامر الاتيان
بالجملة الامرية وكونه سببا له مع قطع النظر عن القرائن الخارجية فتامل
قوله لكن لم اجده في كلامهم قال شارح المقاصد وانا قد وجدت في كلام
البعض ما يشعر بذلك حيث قال لا نسلم وجود حقيقة الاخبار والطلب
في الصورتين المذكورتين بل انما هو مجرد اظهار لهما وانت خبير بان مراد
المصنف عدم وجدان ذلك في كلامهم مذهبا لهم وما ذكره من المنع والسند
لا يصلح لاثباته مذهبا لهم **قوله** راجع للعلم القائم بالمتكلم فان قلت
هذا تصريح باثبات العلم الزائد فكيف يقول به المعتزلة النافون له قلت
بعد تسليم ان الكلام في خصوصية الواجب تعالى لعل المراد بالعلم العالمية
وهكذا الكلام في الارادة والكراهة فتامل **قوله** ولما كان الحسن والقبح
بالشرع هذا الكلام من قبل المعتزلة التراءى لان شرعية الحسن والقبح
انما هي عندنا واما عندهم فهما عقليان **قوله** وهو مشهور من العلم فان
القدرة الى اخره قد سبق ان المقدورة تعلقا معنويا عاما لكل ممكن يترتب
عليه تمكن القادر من ايجاد المقدور وتركه ولها تعلق اخر خاص يترتب
عليه وجود المقدور فيجوز ان يكون مراد المص حيث حكم باستواء نسبة القدرة
الى التعلقات التعلق الاول وحيث حكم بتعلقها بالبعض دون البعض التعلق
الثاني فح لا سهو اصلا لكنه لا يخلو عن نوع تكلف من حيث ان المص لم يتعرض لتعلق
القدرة فيما سبق **قوله** ويرد عليه ان ما يجره الى اخره اعترض عليه بانه
يقتضي ان الرسول عليه السلام لم يامرنا بشيء ولم ينهنا عنه بل عزم على الامر
والنهي فقط بالنسبة الينا وفساده واضح اذ لا شك انا مامورون ومنهيون
ولهذا وجب علينا الامتثال واجيب بان حقيقة الطلب انما تعلقت
صريحا بالمخاطبين الموجودين في زمان النبي عليه السلام ووجود فرد منهم
يكفي في خروج الخطابات عن السفه واما تعلقها بنا صريحا في ذلك الزمان
فممنوع ووجوب الامتثال لا يقتضي ذلك بل يكفي فيه كوننا مامورين ومنهيين
ضمنا وتبعا **قوله** لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال اذا طلب من
المعدوم ان ياتي بالفعل وقت عدمه واما اذا طلب منه ان ياتي به حال
وجوده فلا والحق ان نفس الطلب من المعدوم ان كان المطلوب الاتيان حال
الوجود محل اشكال **قوله** فلا بد في الكلام ايضا من مخصص فان قلت
لم لا يجوز ان يكون مخصص تعلق الكلام كالقدرة والارادة قلت لان تعلق
الكلام قديم عند الاشاعرة فلو كان مخصصه الارادة لزم حدوثه **قوله**

كتعلق

كتعلق الارادة لذاتها فيه ان تخصص التعلق لذاتها انما شان الارادة فقط ولو جوز
في غيرها يصح تعلق القدرة لذاتها ايضا ولا يبقى صفة الارادة على ان تعلقه
اذا كان لذاته يلزم الترجيح بلا مرجح او الايجاب في الاوامر والنواهي ويصير
التكليف واجبا عليه تعالى وايضا يشكل بالنسخ ذكره الى حواشيها **قوله** فانهما
يدلان على ان الاذكر محدث يرد عليه انهما لا يدلان على ان كل ذكر محدث
لان قوله محدث صفة لقوله ذكر فلا يتكرر الوسط بل يكون القياس كقولنا
زيد انسان وكل انسان كاتب فهو كذا **قوله** الثاني قوله تعالى انما
امرنا لشيء اذا اردناه فيه سهو اذ ليس نظم الاية كما ذكره المص بل في سورة
النحل هكذا انما قولنا لشيء اذا اردناه وفي سورة يس هكذا انما امره اذا اراد
شيئا الاية **قوله** لكونه جزاء لهذا اذا جعل اذا شرطية فان جعلت ظرفية
كان ظرف زمان خاص بالمستقبل بحسب الواقع فيكون المعنى انما قولنا لشيء
حين اردناه في المستقبل هو قولنا له كن فيكون قوله كن واقعا في الاستقبال
والواقع فيه حادث فيكون قوله كن حادثا مع انه كلام الله تعالى حادثا
سواء اطلق عليه القران او جعل القران حكاية عنه على انه لا وجه للثاني
كما لا يخفى **قوله** اما المتاخر عن الارادة الحادثة ان كان هذا الحجة
القائلون بحدوث الارادة لا في محل فالامر ظاهر وان كان الجمهور المعتزلة
فالمراد حدوثها باعتبار متعلقها **قوله** فلان التاخر عن شيء يوجب الحدوث
لانحصار القديم عندهم في القديم بالذات وعدم تاخره عن شيء لا بالزمان
ولا بالذات فليتامل **قوله** والمختص بزمان معين محدث اما المختص بالحال
والاستقبال فظاهر واما المختص بالماضي فلان الانتقال في الحال والاستقبا ل
لا في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه **قوله** الرابع كتاب احكمت
اياته ثم فصلت قال ابن عباس رضي الله عنهما احكمت اي لم تنسخ بكتاب كما
نسخت الكتب والشرايع به ثم فصلت بينت بالاحكام والحلال والحرام
وفيه اقوال اخر **قوله** وعربيا اخرى دلالة الاية الكريمة على ان كلامه
تعالى قد لا يكون عربيا ظاهر فان الذوق السليم يفهم من التخصيص ذلك
واما دلالته على انه قد يكون عربيا اخرى فتضمن ان التوراة ايضا كلامه
بالاتفاق على ان المراد قد يكون عربيا مثلا فان المقصود ههنا مجرد الدلالة
على التغير **قوله** السادس انه معجز الى اخره للحنابلة ان يقولوا معنى اعجازه
انه ظهر في يد النبي عليه السلام ولم يظهر في يد غيره فيكفي مقارنة ظهوره
فلا يلزم حدوثه تعالى **قوله** على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى
اذ لا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذاته تعالى بخلاف اللفظ فانه
وان كان عرضا لا يزول عن محله لكن قد ينزل الجسم الحامل له فيوصف اللفظ
بذلك النزول ولو مجازا **قوله** ولا ارسال في الازل فضلا عن الارسال
فيما قبل الاول ويمكن ان يصار ايضا الى الحذف اي لا ارسال فيما قبل
الازل فح يتلائم مع سابق الكلام ولاحقه فتدبر **قوله** ولا شيء يتصور منهما

للقديم للحنابلة ان يقولوا معنى نسخ القرآن رفع حكمه لا ذاته فلا يلزم حدوث ذاته **قوله** والحق ما اختاره المص لان جميع مقدماته القريبة ليست عقلية **قوله** والجواب انما يدل على حدوث اللفظ فيه بحث لان النسخ كما يكون في اللفظ يكون في المعنى فيكون الاستدلال بالنسخ على حدوث الكلام على تقدير تمامه شاملا للفظ والمعنى **قوله** تنبيه كلامه واحد الى آخره فيه بحث لان الكلام اذا كان امرا واحدا وكان اختلاف العبارات عنها بسبب التعلقات الخارجة فلم لا يجوز ان يكون العلم والقدرة وسائر الصفات راجعة الى معنى واحد فيكون اختلاف التعبيرات عنه بسبب التعلقات لا بسبب اختلافه في نفس ذاته وذلك بان نسمي ارادة عند تعلقه بالتخصيص وقدرة عند تعلقه بالايجاد وهكذا سائر الصفات وان جاز ذلك فلم لا يجوز ان يعود ذلك كله الى نفس الذات من غير احتياج الى الصفات اجاب الاصحاب بان القدرة معنى من شانه يتأتى الايجاد به والارادة معنى من شانه تخصيص الحادث بحالة دون حالة وعند اختلاف التأثيرات لا بد من الاختلاف في نفس المؤثر وهذا بخلاف الكلام فان تعلقاته لا توجب تأثيرا فضلا من كونه مختلفا وفيه نظر اذ امتناع صدور الآثار المختلفة من المؤثر الواحد اصل الفلاسفة لا المتكلمين ولو سلم فهو موجب للاختلاف في نفس القدرة لان القدرة مؤثرة في الوجود والوجود عند الشيخ الاشعري ومتابعيه في ذلك نفس الذات كما مر ولما كانت الذوات مختلفة لزم ان يكون تأثير القدرة في آثار مختلفة فيلزم ان تكون مختلفة وليس كذلك وايضا ما ذكروه وان تمشى لهم في القدرة والارادة لم يتمش في باقي الصفات كالعلم والحياة والسمع والبصر لعدم كونها مؤثرة في اثر ما قال الآمدي في ابكار الافكار والحق ان ما اورد من الاشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف الى التعلقات والمتعلقات مشكل وعسى ان يكون عند غيري حله [ولعسر جوابه فر] بعض اصحابنا الى القول بان كلام الله تعالى القائم بذاته خمس صفات مختلفة **قوله** فانما هو بحسب التعلق وهذا التعلق ازلي عند الشيخ ابي الحسن الاشعري وبعض الاشاعرة وحادث عند ابي سعيد وطائفة كثيرة من المتقدمين وهذا هو الفرق بين المذهبين وان توافقا في ان الانقسام الى الاقسام الخمسة بحسب التعلق قال الآمدي في ابكار الافكار اختلفوا في وصف كلام الله تعالى في الازل بكونه امرا او نهيا وغيره من اقسام الكلام فاثبته الشيخ الاشعري ونفاه ابن سعيد وطائفة كثيرة من القدماء مع اتفاقهم على وصفه بذلك فيما لا يزال فان قلت التعلقات المتعددة الازلية ليست بالاختيار بل بالايجاب فيتوجه الاشكال الى انحصار الاقسام في الخمسة فوجب تعلقه حينئذ بكل ما يمكن ان يتعلق به قلت لعل الشيخ يمنع امكان ما عدا هذا القدر من التعلق في كلامه تعالى وهذا بحسب النوع واما بسبب تشخص كل نوع من الانواع الخمسة فيجوز ان يكون التعلق حادثا بالاختيار

وهذا

وبهذا يندفع لزوم وجوب التكليف واشكال حدوث النسخ لكن المقام بعد محل تامل فليتامل **قوله** وذلك الكلام الواحد الى آخره فكون كلام الله تعالى على هذه الصفة غير معقول فان قوله اقيموا الصلاة مع قوله ولا تقربوا الزنا كيف يتحدان في الازل لفظا او معنى حتى يتكثر بالاعتبارات وانت خبير بان هذا انما يشكل اذا كان الكلام النفسي عين المدلول الوضعي للكلام اللفظي واما اذا كان التعبير باللفظي عن النفسي من قبيل التعبير عن المؤثر بالاثر كما مر فلا اشكال فتامل **قوله** لجاز ان يوجد جنسها بدونها كما ان الانواع الخمسة انواع اعتبارية بالنسبة الى مطلق كلامه تعالى كذلك هو جنس اعتباري بالقياس اليها اذ الحق ان الكلام الازلي ليس جنسا بل امرا معينا يعرضه الاضافات وله اسام بحسب كل اضافة نوعه كذا ذكره الابهري **قوله** والجواب منع وجوب الاصلح فان قلت سلمنا ذلك لكن الكذب في كلامه ينافي حكمة ارسال الرسل يجاب بان احاطة كل حكمة مما لا يتاتى من القوى القاصرة فلعل فيما فعله حكمة جليلة لا يطلع عليها **قوله** والنقص على الله تعالى محال اجماعا فان قلت لا يخفى ان عدم ارساله تعالى نوحا عليه السلام الى قومه ممكن لان الارسال غير واجب عليه تعالى بل واقع باختياره والانكار مكابرة فيلزم امكان النقص قلت امكان النقص انما يلزم اذا امكن اجتماع عدم الارسال مع صدور قوله تعالى انا ارسلنا نوحا الى قومه وهو ممنوع وامتناع هذا الاجتماع لا ينافي امكان عدم الارسال في نفسه بناء على قاعدة الاختيار فتدبر **قوله** اشار الى دفعه بقوله واعلم الى آخره لا يخفى ان ظاهر قول المصنف واعلم الى آخره هو الاعتراض على الوجه الاول المذكور في المتن ولما توجه عليه ان اللازم من الكذب النقص من جهة صفته الذاتية لا النقص في الفعل ثم والمتنازع فيه جواز الثاني لا الاول فانه ممتنع بالاجماع كما ستعرف تكلف الشارح في توجيه كلامه بتقدير سؤال بان الدليل المذكور لا يدل على امتناع الكذب في كلامه اللفظي وجواب بانه يدل عليه ايضا لان خلق الكاذب يقتضي في فعله وحمل هذا الكلام اعتراضا على الجواب المقدر وانت خبير بان هذا لا يخلو عن تمحل لكن الشارح تبع فيه الابهري وهو تلميذ المصنف واعلم بمراده والا فالاقرب بان يجعل اعتراضا على اصل الدليل المذكور فيه فانه لما قيل ان الكذب نقص وهو محال عليه تعالى وافاد ظاهره ان لا يكون كاذبا في كلامه على الاطلاق اجيب ان الدليل انما يدل على ذلك على انتفاء الكذب عنه مطلقا لو كان النقص في فعله غير القبح العقلي الذي نحن لا نقول به لكن لم يظهر كونه عنه **قوله** لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى الى آخره المراد بالكذب الكلام الكاذب والصدق الكلام الصادق وهكذا قال الابهري في تقرير هذا الوجه الثاني لو جاز عليه الكلام الكاذب لكان ذلك الكلام قديما لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى الى آخره ولا شك في كونه صفة حقيقية ثم التعلق الذي يتوقف عليه الاتصاف بالخبرية

مبنى مناط الانفكاك بالكذب قديم عند جمهور الاشاعرة كما مر وبهذا اندفع منع
لزوم قدم الكذب بناء على توهم حدوث مبناه اعني التعلق ومنع كون الكذب
صفة حقيقية قائمة به تعالى على ذلك التقدير حتى يلزم قيام الحوادث به تعالى
فليتدبر **قوله** واللازم باطل فانا نعلم بالضرورة الى آخره فان قلت
هذا الدليل غير صحيح لجميع مقدماته اذ لو صح لدل على امتناع الصدق ايضا
فانه تعالى اذا اتصف به لكان صدقه قديما فيلزم ان يمتنع عليه الكذب مع انا
نعلم ايضا بالضرورة ان من علم شيئا امكن له ان يخبر عنه لا على ما هو عليه قلت
اجيب عنه بان قوله من علم شيئا الى آخره ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة
اذ الكلام ليس في الصدق والكذب اللفظيين حتى يمكنه ذلك بل في
النفسانيين ونحن نعلم بالوجدان انا متى علمنا شيئا فانه يتعذر علينا ان نحكم
بخلاف ما نعلمه وهذا وهذا الجواب بعد ما قيل في معارضة مد ثور الحكم بيان م
للعلم من ان الرجل قد يخبر عن ما لا يعلمه بل يعلم خلافه محل بحث ولو تم
لدل على مر اولا الامر على امتناع قيام الكذب به ولا يحتاج الى التشبث بلزوم
امتناع الصدق بناء على ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه اللهم الا ان يحمل
الجواب على المنع والسند ويكون بالنظر الى خصوص الباري فتامل **قوله**
مع ان الاهم عندنا هو بيان صدقها لانها هي التي ينتظم بها المصالح الدينية
والدنيوية ولا سبيل الى معرفة الكلام النفسي الا منها وقد يقال دل الدليل
على صدق الكلام النفسي ولا شك ان من اثبت المعنى النفسي جعل هذه
الالفاظ والعبارات دوال عليه وانه لا كذب بالنسبة اليه من لوازم كونها
دوال عليه وانه لا كذب فيه ان لا يكون فيها ايضا كذبا ووقوع الكذب
فيها دون النفس يمنع كونها دوال عليه وفيه نظر لان كون الالفاظ
والعبارات دوال بالنسبة الى الكلام النفسي الثابت صدقه بالدليل
المذكور امتناع الكذب في الكلام اللفظي كما لا يخفى فبنا امتناع الكذب
فيه على كونها دوال عليه دور والاصحاب انما قالوا بكون الكلام اللفظي
دليلا على المعنى النفسي القائم بذاته تعالى في نفس الامر بعد ما تقرر عندهم
من امتناع الكذب فيه فليتامل **قوله** فهو تصديق فعلي الى آخره اعترض
عليه بان التصديق الفعلي انما ينهض حجة اذا لم يجوزوا النقص في فعله
تعالى فهو تصديق ولا فرق بينه وبين القبح العقلي كما مر آنفا فلا يتم
ذلك الاستدلال ايضا الا مع القول بثبوت القبح العقلي وح فليتمسك
ابتداء بما قاله المعتزلة اسقاطا لكثرة المؤنات واخذا بالاسهل وجوابه
ان حجية التصديق الفعلي معلومة بحسب العادة سواء جوزوا النقص
في الفعل ام لا الا ترى ان قوما اذا اجتمعوا عند ملك عظيم من ملوك الدنيا
ثم قام واحد منهم وقال ايها الناس اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال
ايها الملك ان كنت صادقا فيما قلته فخالف عادتك في القيام والقعود
فاذا فعل الملك ذلك اضطر الحاضرون الى العلم بكونه صادقا ولا يخطر

بيانهم

ببالهم عدم جواز النقص في فعله قطعا كيف ولا شك في الجواز في هذه
الصورة اصلا **قوله** بعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف
واعلم ان اكفار من انكرها انما هو اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى
انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه ليس
صفة قائمة به تعالى بل هو دال على ما هو صفة حقيقية قائمة به جل وعلا
وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك او لسان
النبي عليه السلام واوجد نقوشا دالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر
في شيء بل هو اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه كفرا **قوله** فيكون
الكلام النفسي عندهم امرا شاملا للفظ والمعنى اعترض عليه بان كلام الله تعالى
ان كان اسما للدال على المتشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلامه
تعالى بل مثله واللازم باطل للقطع بان ما يقرأه كل واحد منا هو الكلام
المنزل على النبي بلسان جبريل عليهما السلام وان كان اسما للنوع القائم يلزم
ان يكون باطلاقه على ذلك المتشخص القائم بذاته تعالى بخصوصه مجازا
فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع
عاما يلزم ان يكون يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة ايضا واجيب
بالتزام اشتراكه بين النوع وذلك الفرد الخاص **قوله** مكتوب في المصاحف
مقرو بالالسن الكتابة تصوير اللفظ بالنقوش المخصوصة والثابت في المصحف
هو النقوش والمكتوب هو اللفظ والقراءة ان كان ذكر الشيء بلفظه فالمقرو هو
المعنى وان كان ذكر اللفظ فهو اللفظ ثم اللفظ المقرو والمحفوظ يعم الحادث
والقديم بناء على ان اللفظ بعد واحد في المحال كلها ولا يعتبر [illegible]
بتباين الحروف والهيآت **قوله** فجوابه ان ذلك الترتيب الى آخره وقد يقال
القول بان ترتيب الحروف انما هو في التلفظ دون الملفوظ فان التلفظ حادث
دون الملفوظ امر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة
يكون افرادها متحققة في الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض ويندفع
بما قيل من ان المراد باللفظ اللفظ القائم به تعالى وبالتلفظ اللفظ القائم
بغيره عبر عنه بالتلفظ فرقا بينهما واشعارا بان اللفظ الحادث كالنسبة
المصدرية لكونه عرضا ولولا هذا الاعتبار لكان القول بقدم الملفوظ مع
حدوث التلفظ تناقضا وبهذا التوجيه يندفع ايضا ما يورد على قوله
يجب حملها على حدوثه من ان هذا الحمل بعيد جدا لان الادلة الدالة على
الحدوث انما تدل على ماهية القرآن لا على حدوث تلفظ القرآن وقراءته
وكتابته لان شيئا منها ليس بقرآن لكن يشكل هذا على ما صرح به سابقا
لان الخطاب اللفظي بدون المخاطب صفة فليتامل **قوله** لان انتفاء
الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه يحتمل ان يحمل على حذف المضاف اي لا يستلزم
انتفاء متعلق لازمه وذلك لان المراد ههنا نفي لزوم انتفاء ثبوت الصفة ولا
شك ان الدليل على تقدير وجوده يستلزم التصديق بذلك الثبوت ويحتمل

ان يبقى على ظاهره لان الدليل كالعالم قد يستلزم نفس المدلول كوجود الصانع
وان لم يكن محصلا له في الواقع وعلى كل تقدير لا يرد ان انتفا ملزوم خاص
وان لم يستلزم انتفا اللازم مطلقا الا ان انتفا الملزوم بالكلية يستلزم
انتفا اللازم فيلزم انتفا صفة لم يقم عليها دليل اما على التقدير الاول فظاهر واما
على التقدير الثاني فلانه لا يلزم من نفي الملزوم الذي لا مدخل له في حصول
لازمه نفي اللازم كما مر في جواب تاسع شبه السمنية على افادة النظر
العلم **قوله** ومنهم من زاد على ذلك ليس المراد بالزيادة الزيادة بحسب الكمية
بان تقولوا اما فالاولون مع زيادة اذ لا معنى له قطعا بل الزيادة بحسب
الكيفية وهي القوة وسيجي نظيره في بحث ان الايمان هل يزيد وينقص **قوله**
بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات الى اخره ان ارادوا حصر الطريق العقلي
فيما ذكر لم نفد وان ارادوا حصر الطريق مطلقا فممنوع لان السمع دليل ايضا
وبه اثبت الشيخ تلك الصفات على ان الدليل لو صح لكنا عالمين بحقيقته
تعالى اذ المعرفة بالكنه اكمل من المعرفة بالوجه فان قلت مرادهم انا
مكلفون بكمال المعرفة الممكنة وقد لا يسلمون كون معرفته تعالى الى المعرفة بالكنه
ممكنة قلت لو سلم فعل له تعالى صفة لا يمكن لنا معرفتها اصلا فلا يتجه
لهم بما ذكروه فنفي صفة غير السمع بالكلية فتامل **قوله** فنحن مكلفون الى اخره
هذا مرتب على منع التكليف بكمال المعرفة ثم الترتيب باعتبار الاحتيار نظيره
الفا في قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله اي اذا كان التكليف بكمال المعرفة
ممنوعا فاحضر كم انا مكلفون بكذا لا بكذا وحاصله لا يريد ان مثل السمع والبصر والكلام
داخل تحت الوسع فيقتضي قوله اذ هو بقدر وسعنا ان نكون مكلفين
بمعرفته ايضا مع ان التفريع عليه يقتضي عدم التكليف بها اذ لا يتوقف تصديق
النبي صلى الله عليه وسلم على شي منها فتدبر **قوله** كالانبيا والكاملين من
اتباعهم فان قلت قوله عليه الصلاة والسلام ما عرفناك حق معرفتك
يدل على انه لم يقم احد بكمال المعرفة قلت هذا بعد تسليم صدوره عن النبي عليه
الصلاة والسلام باعتبار بعض المراتب واما بعد الفنا في التوحيد فيعرف
الحق بعلمه وكفى به حديث كنت سمعه وبصره **قوله** ولكن لا يمتنع كثرة الهالكين
لزوم كثرة الهالكين على تقدير كون كمال المعرفة فرض عين بان يكون التكليف
بها بالنسبة الى جميع الناس بذلك الاعتبار واما لو كان تفرض كفاية اذ يسقط
حينئذ باقامة البعض ويؤيد كونه فرض كفاية انه عليه الصلاة والسلام
قرر عوام المسلمين على ما فهموا من القران **قوله** وجمهور معتزلة بغداد
ظاهره يخالف ما ذكر في حواشي التجريد من ان قدما المعتزلة يثبتون الاحوال
ومتاخريهم موافقون الفلاسفة في القول بان الصفات عين الذات
قوله صفة وجودية زائدة فان قلت القديم يوصف بالبقا ولا يوصف
بالثبوت فقول البقا عليهما بالاشتراك اللفظي **قوله** كما في اول الحدوث
هذا انما ينهض في المحدثات وقياس الغايب على الشاهد لا يفيد لجواز

اختلاف البقا والوجود شاهدا وغايبا على ان لا يدل على كون البقا زائدا
على الوجود المخصوص اعني الوجود المستمر **قوله** منقوض بالحدوث
قيل النقض به مدفوع لتقدمه على الوجود وكل وصف تقدم على موصوفه
يكون اعتباريا ضرورة بخلاف البقا فانه موخر عن الوجود وانت خبير بان النقض
للدليل السابق الدال هو تحقق بدون البقا وما ذكره من دليل اعتبارية الحدوث
يويد النقض الذي هو تخلف الحكم عن الدليل **قوله** لم يكن الوجود باقيا اي في
الزمان الثالث لا في الثاني لا يقال لا يلزم من عدم بقا البقا ان لا يكون
الوجود باقيا لجواز ان يكون باقيا ببقا عدمي لانا نقول قد سبق في الامور
العامة ان القدم الطاري على الصفة الموجودة تستلزم عدم اتصاف
الموصوف بها الا ترى انه اذا عدم السواد لم يتصف به الجسم امثلا ثم يرد انه
لم لا يجوز ان يبقى الوجود ببقا آت متجددة كما هو مذهب الشيخ في سائر الاعراض
فان قلت الكلام في بقا الواجب ولا يتجدد صفاته قلت لو سلم كان
ينبغي ان يقتصر على ان تجدد البقا يستلزم ان يكون تعالى محل الحوادث ويمكن
ان يقال انه من باب تعيين الطريق **قوله** والجواب ان بقا البقا
نفسه فيه بحث اما الاول فلانه يجوز حينئذ ان يكون بقا الباري ايضا
نفسه واثبات ان البقا لا يحتاج في البقا الى بقا زايد بخلاف غيره مشكل
واما ثانيا فلان الخصم القايل بان البقا صفة وجودية زائدة على الوجود
لا يمكنه هذا الجواب ولا القول بجواز ان يكون بقا البقا مثلا اعتباريا كما سبق
في نظايره وذلك لان دليله الذي استدل به على كون البقا صفة وجودية زائدة
على الوجود يدل على كون بقا البقا صفة وجودية زائدة على البقا اذ البقا
يتحقق بدونه كما في ثاني زمان الحدوث ويتجدد بعده صفة زائدة هي بقاء
البقا والحاصل ان دليل الثاني يتم الزاما والا لم يتم برهانا **قوله** ونرد
على هذا الجواب الى اخره فيه بحث اشرنا اليه في الامور العامة وهو ان هذا
الجواب يرد على قولهم ما تكرر نوعه لا ان هذا القول يرد على ذلك الجواب
وتوضيحه ان هذا القول ضابطة ذكرها صاحب التلويحات وبينها بانه
لو لم يكن اعتباريا لزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة واذا منع
لزوم التسلسل بكون بقا البقا مثلا عين البقا لا تتم هذه الضابطة فكيف
يثبت بها ما هو المطلوب اعني كون البقا امرا اعتباريا نعم لو ثبت اعتراف
المثبت بوجودية البقا بتلك القاعدة لامكن توجيه الايراد بان خلاصته
هو ان ادعاوهم وجودية البقا وانقطاع التسلسل بكون بقاوه عينه يرده
اعترافهم بان ما تكرر نوعه يجب ان يكون اعتباريا سوا تم دليله ام لا ويمكن
ان يجعل لفظ يرد على صيغة المفعول من الرد لا على صيغة المعلوم من الورود
ويجعل ان ما تكرر نوعه الى اخره فاعله فح يكون اعادة لما ذكره في الامور
العامة ويكون فايدة الاعادة دفع سوال متوهم وهو انه كيف يدعي وجودية
البقا وكون بقايه عينه مع انه قد سبق ان ما تكرر نوعه يجب كونه اعتباريا

فاشار الى دفعه لان تلك القاعدة مردودة بهذا الجواب وعلى هذا ايضا يندفع
البحث لكن يرد عليه ان هذا الجواب يرد دليل ذلك المدعى ورد الدليل لا يكون
ردا للمدعى لان ابطال الملزوم لا يفيد ابطال اللازم سيما والمستفاد من الدليل
المذكور العلم بالمدلول فاللازم من ابطاله انتفاء ذلك العلم لا انتفاء نفس
المدلول اللهم الا ان يريد بالرد مجرد عدم ثبوته لا ابطاله في نفسه فان ذلك
القدر يكفي لتحريك لدفع ذلك السؤال فليتامل قوله لزم لا يقال احتياج البقا
الى الذات بالنسبة الى وجودها مطلقا وعكسه بالنسبة الى وجودها في الزمن
الثاني فلا دور لانا نقول بل المدعى ان قيام البقا يحتاج الى وجود الذات في الثاني
فتدبر قوله والجواب منع احتياج الذات اليه ليس عين اختيار الشق
الثاني حتى يرد اعتراض صاحب المقاصد ومن تبعه بانه يستلزم تعدد
الواجب بل اختيار للشق الاول منه ومنع للزوم الدور ثم ان الضمير في
وان اتفق تحققهما راجع الى البقا والوجود في الزمان الثاني كما اشار اليه
الشارح لا الى الذات والبقا حتى يلزم ما ذكر قوله معلل به ممنوع هذا
التعليل وان قال به القائل بان البقا معنى يعلل به الوجود في الزمان الثاني
الا ان مراد المانع هو الايما الى ان ما ذكر لا يتم حجة تحقيقية بل الزامية
حتى لو قيل بالمقارنة فقط لا يتم النفي فان قلت كيف يقول به ذلك
القائل مع انه يؤول الى ان الواجب تعالى موجود في الزمان الثاني
لامر سوى ذاته قلت لعله يثبت بما ذكره صاحب الصحائف من ان
اللازم افتقار صفة الى صفة اخرى نشا من الذات ولا امتناع فيه كالارادة
تتوقف على العلم والعلم على الحياة وان كان مردودا بما ذكره في شرح المقاصد
من ان افتقار الوجود الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات فان قلت
وجود الشي في الزمان الثاني عين وجوده في الزمان الاول اذ لو كان غيره
لزم اجتماع الوجودين وهو باطل اتفاقا وتنافيهما على شخص واحد وقد
سبق في ثاني مقاصد العلة والمعلول ما يدل على عدم تحقق لزومه اياه ايضا
والوجوب في الزمان الاول مستغن عن صفة البقا فكيف يعلل في
الزمان الثاني من استحالة تبدل استغنا الشي عن الحاجة قلت
لعله يزعم ان افتقار الوجود لذاته الى مطلق العلة ويتعين ذلك المعنى
الى الخارج قوله اثبات البقا قد يفسر الى اخره في العبارة مساهلة
حيث ذكر الاثبات وفسر بالتصديق ثم لا يخفى ان زيادة الوجود في الزمان
الثاني على الذات لا تنافي مذهب الشيخ القائل بان الوجود عين الذات
اذ قد عرفت ان الوجود في الزمان الثاني يلزم عين الوجود في الزمان الاول
ومن البين ان العين في الزمان الاول لا يصير غيرا في الزمان الثاني
اللهم الا ان يحمل على حذف المضاف اي استمرار الوجود الحاصل في الزمان الثاني
ويدعى انه غير الوجود ولو في الزمان الثاني على ان اثبات زيادة البقا
على الوجود انما يحصل اذا ثبت ان الاستمرار او الوجود في الزمان الثاني

زايد

زايد على اصل الوجود فكان الاهم ان يتعرض قوله لان الاستمرار اذا لم
يكن باقيا الى اخره فيه بحث لان اصل الاستمرار كانت لاستمرار الوجود في
الزمان الثاني واما بقا الاستمرار فهو لاستمرار الوجود في الزمن الثاني
ثم لا شك ان اصل الامر الذي علل به الوجود في الزمن انما يكفي للوجود
فيه واما للوجود في الزمان الثالث فلا يكفي بل لا بد من بقائه لانه علة
وانعدام العلة يوجب انعدام المعلول وح لا يبقى فرق بين معنى البقا في
في ان الوجه الاول ينفي كليهما وغاية ما يقال ان معنى الامر الذي علل به
الوجود يعم المعد فيجوز انعدام المعد لكن هذا مختص بالحوادث والاظهر ان
مراده انه ذات البقا امر يعلل به وجود الذات ووجود نفسه في الزمان
الثاني ولا يحتاج الى بقا اخر بهذا المعنى فتامل قوله كالعرجون القديم
العرجون عود القدق ما بين شماريخه الى منبته من النخلة قوله فكذا القدم
الذي هو المتقدم بلا نهاية فيه منع للقطع بتغاير المفهومين ودليل الوجودية
غير قايم في واحد منهما ولو سلم الاتحاد في النوع فوجودية فرد من نوع لا يستلزم
وجودية فرد اخر قوله مما لا وجه لصحته لانهما اثنا فيين لا المثبتين
قوله اذ مرجعه الى وجوده لا في حيز في العبارة مساهلة والمقصود ان
مرجعه انتفا التحيز فلا يرد ان الوجود ليس بسلبي قوله قلت ان الصفات
السلبية لا تعلل بالوجودي فيكون هذا السلبي وسلبي اخر نفس القدم لا معلول له
فلا يرد تعليل عدم التحيز بالتجرد والحاجة بالامكان قوله اذ قد تقرر في
الاذهان الى اخره دفع لما يقال لعل لله تعالى مخلوقا اعظم منه قوله
اذ ذاك يعدى بالى والتضمين بخلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة قوله
اثبته الشيخ الى اخره سوق الكلام يدل على ان الشيخ ومن تبعه جعل الوجه
في الاية المذكورة صفة غير الصفات السابقة وهو مشكل جدا اذ قد يكون
معنى الاية حينئذ كل شي هالك الا تلك الصفة فيلزم هلاك باقي الصفات
بل الذات ايضا الوجوب عموم المستثنى منه فالصواب ان يكون مجازا عن
الذات وجميع الصفات كما ذكره الشارح قوله بل لا يجوز وصفه الى اخره
لم لا يجوز ان يعلم النبي صلى الله عليه وسلم الذي هو المخاطب ولو سلم فلعل القصد
الى الابتلاء ليحصل عنا ن الذهن كما قيل في المتشابهات وحصر فايدة الوضع
في تفهيم المعنى ممنوع قوله اي بقدرة كاملة لان العمل باليدين يشعر
بالتكلف فاذا اسند الى البارى تعالى يراد به الكمال قوله فلبى فلبى يدي
مسور لبى الاول بالالف فعل ماض وفاعله مستتر راجع الى مسور والفاء
للعطف على دعوت ولبى الثاني بالياء الساكنة مصدر مثنى مضاف الى ما
بعده كما في لبيك على ما صرح به في الصحاح وليس على صيغة الماضي كالاول
كما يتوهم والفا فيه للسببية والمعنى اني دعوت مسورا لاجل ما اصابني
من الحوادث حتى يضر بي فاجابني ثم قال لبى يدي مسور اي قالت يدي مسور
البا بعد الباب اي اقيم في طاعته اقامة كثيرة فيل وانما قال يدي مسور

لان مسورا اعانه باليد **قوله** وهو فى غاية الركاكة لما فيه من تعطيل الدلالة
ثم انه انما يظهر اذا لم يكن باليا كما فى الاية **قوله** عن معنى معقول وهو القدرة
وقد يجوز ان يكنى به عن تعلق فعله تعالى بخلق ادم عليه السلام بلا توسط
اسباب والة كما فى بنيه فانهم وان كانوا مخلوقين له تعالى يكن ذلك الخلق
متعلق بهم مع اسباب وشرايط من انتقال نطفة الرجال الى ارحام النسا
وانسوا بها فيها والامتزاج بين النطفتين الحاصلتين من الاغذية
والاشربة وغير ذلك وان كانت تلك الاسباب ايضا بخلق الله تعالى
وهذا الوجه ادخل فى التفريع على ابليس كما لا يخفى لكنه لا يطرد فى قوله
تعالى يد الله فوق ايديهم فانه ظاهر فى القدرة بلا مرية وايضا لا يظهر
وجه تثنية اليد **قوله** تجرى باعيننا قيل المراد به الاعين التى انفجرت
من الارض وهو بعيد **قوله** انه صفة زائدة الضمير راجع الى العين لا
العينان والا لقال صفتان زائدتان كما قال الامدى **قوله** مما لا يلتفت
اليه اعطلتا دليل الامدى ولم يذكرتا دليلا صحيحا كما ذكر فى امثاله فكانه
مشعر بالميل الى انه صفة زائدة فقيل وضع القدم والرجل من باب الاتساع
والمجاز لم تردهما اعينهما بان اراد بذلك ما يدفع شدتها ويسكن فورتها
وينقطع مسالتها كذا فى المظهر **قوله** الحادية عشر هذا خطا من جهة
العربية والصواب الحادية عشرة باثبات الحادية لكونها عبارة
عن الصفة ولا يسقط التاء من عشرة لان سقوطها من الثلاثة الى
العشرة لما كان علامة التانيث كما تقرر فى النحو فلو سقطت فيما نحن فيه لزم
اجتماع علامتى التانيث الثانى حادية وسقوطها من عشرة لان الاسمين
تنزلا منزلة اسم واحد ولمثل هذا يقال فى المذكر احد عشر ثم الدليل على اصل
ما ذكرناه هو الاستعمال وهذا الذى ذكر وجه المناسبة الذى اعتبروه
فالمناقشة فيه لا يجرى كثير نفع واعلم ان تفسير التكوين باخراج المعدوم
من العدم كما هو المشهور من مثبتيه تفسير بالعارض والا فالاخراج امر نسبى
لا تعقل له فى وجود الخارج **قوله** والمراد به التكوين فتكون كلمة كن مجازا
عنه واما ما قيل من انه جرت عادة الله تعالى بتكوين الاشيا لاوقاتها
بكلمة ازلية هى كلمة كن ولا نعنى بصفة التكوين الا هذا وقد اجيب عنه بانه
يعود حينئذ الى صفة الكلام ولا يثبت صفة اخرى على ان الاكثرين يجعلونه
مجازا عن سرعة الايجاد الايجاد والتكوين بما له من كمال العلم والقدرة
والارادة واما ما قيل من انه لا يلايم قولهم التكوين عين المكون اذ لا معنى
لكون كلمة كن عين المكون فجوابه ان ذلك انما هو عند الاشاعرة النافين
لكونه صفة زائدة والقائل بكون التكوين هو كلمة كن الماتريدية المثبتون
له **قوله** وانه غير القدرة والارادة لان الايجاد مسبوق بالارادة ٥
قوله للممكن ذاتى قيل عليه يجوز ان يراد بالصحة الامكان الاستعدادى
وهو قريب وقوع المفعول فيجوز تعليله اجيب بان هذا الاستعداد راجع

الى صحة الفعل وسيانى بجوابه **قوله** وح لاحاجة الى مبدا الى اخره اعترض عليه
بان التكوين هو المعنى الذى يجده فى الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول
وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يتم الموجب ايضا بل هو موجود فى الواجب بالنسبة
الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى واجيب بان الظاهر
ان ارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية تاثيره فيه والمعنى الذى يخص
الفاعل مبدا تلك الصلاحية وذلك المبدا فى الواجب بالنسبة الى المحدثات
نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته المتازة بذاتها
عن ساير الذوات **قوله** وقد ورد فى حديث الى اخره اشار الى صفات اخر
اوردها الامدى **قوله** حتى بدت نواجذه النواجذ اخر الاضراس وللانسان
اربعة نواجذ فى اقصى الاسنان بعد الارحا ويسمى ضرس الحلم لانه ينبت
بعد البلوغ وكمال العقل **قوله** تباشر الخير والنجح النجح بمعنى النجاح وهو الظفر
والفوز بالمقصود وتباشير الصبح اوايله وكذلك اوايل كل شى والتباشير البشرى
ايضا **قوله** والكلام فى الصحة والوقوع فان قلت لم لم تقتصروا
على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا قلت لانها كلها سمعيات
ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا
والوقوع ثانيا فان قلت المختص ادلة الامكان المشهورة ايضا سمعى ادلة وقوع
على الدليل العقلى ههنا كما ستقف عليه قلت نعم لكن بعضها قطعى وليس فى
ادلة الوقوع المعلول عليه من دليل بهذه الحيثية اللهم الا ان يثبت بالاجماع
ان ظهور المخالف وبالجملة فى الطريق الذى سلكوه اهتمام باثبات الوقوع
الذى هو المقصد الاعلى **قوله** ففيها ثلاث مقامات المقام الاول فى
العبارة مساهلة لانه لا يخلو اما ان يكون المقام ثم جمع مقامه او مقام فعلى
الاول ينبغى ان يقول المقامة الاولى بالتانيث وعلى الثانى ان يقول ثلاثة
مقامات **قوله** ونفاه اخرون تردد ان الدليل السمعى الذى سيذكره يدل
على جوازها فى الدنيا **قوله** والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن
رؤية حقيقية قال المحققون المثال غير المثل ورؤية الحق فى المنام بمثاله
لا بمثله اذ لا مثل له قال الغزالى رحمه الله وكذا رؤية جبريل فى صورة دحية
الكلبى وغيره وفيه نظر اذ لا يكون الاتى بالوحى نفس جبريل وفيه من المفاسد
ما لا يخفى قد اشار اليه الشيخ فى مفتاح الغيب **قوله** عائدة الى تاثير
الحدقة فان قلت لا رؤية حال التغمض مع ان التاثير باق كما ستعرفه فى
فكيف تعود الرؤية الى التاثير قلت الرؤية عنده هى التاثير المخصوص لذلك
لا يوجد عند التغمض **قوله** وان جهله فالجاهل الى اخره حاصله ان ثبوت
الجهل يستلزم انتفا النبوة والنبوة ثابتة فينتفى الجهل ويثبت العلم
بالامتناع على تقدير تحققه ومعلوم ان الامتناع لا يسأله العاقل مع ان السوال
متحقق فتعين الامكان **قوله** وما علق على الممكن فهو ممكن اورد عليه
انه يصح ان يقال ان انعدام المعلول انعدام العلة والعلة قد يمنع عدمه والشرط فيه

ان الارتباط بين الشرط والجزا بحسب الوقوع لا الامكان وذلك لان امكان الشي
ذاتي غير معلق على شي واجيب بان انعدام العلة التامة على تقدير الامكان
غير ممتنع اذ فيها تعلق القدرة والارادة ويجوز انفكاكه وفيه انه يشكل
بالنسبة الى الصفات وقد يجاب بان المراد بالممكن المعلق عليه هو الذي
في مرتبة الامكان الصرف بحيث لا يشبه امتناع لا من الذات ولا من الغير
ولا شك ان في امكان استقرار الجبل كذلك ولا كذلك انعدام المعلول
فيما امتنع عدم علته واما ما ذكره من السر فتقرير جوابه وفيه نظر لان
ارادة الله تعالى تعلقت بعدم استقراره عقيب النظر فاستحال استقراره
كذلك وان كانت استحالته بالعرض فتامل ويمكن ان يجاب عن اصل
الاعتراض بمنع صحة ذلك القول لغة **قوله** بل على تقليب الحدقة فان قلت
هذا ليس كما ينبغي لانه ممتنع بالنسبة اليه تعالى قلت مراده ان مقتضى
اللفظ والتعدية بالى الحمل على التقليب لكون النظر الموصول بالى حقيقة
فيه واما امتناعه بالنسبة اليه تعالى فيندفع بجعل اللفظ كناية عن لازمه
ومؤداه اعني الروية هذا غاية ما يقال وفيه نظر لان اللفظ في الكناية
ليس بمستعمل في الموضوع له عند الشارح كما حققه في شرح المفتاح **قوله**
ضرورة مع انه يخاطبه اورد عليه ان المراد هو العلم بالهوية الخاصة بمعنى
الانكشاف التام لا يكون الا بالمشاهدة والعيان كما هو شان جميع الجزئيات
الحقيقية فيؤول الى الروية وبمعنى العلم بكنه حقيقته الجزئية ليس بلازم
للروية اصلا فلا يصح قولهم بل يجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها
نعم يرد ان يقال خطاب موسى عليه السلام اياه عز وعلا لا يفيد العلم ضرورة
الا ترى ان مخاطبه تعالى مع ان وجوده تعالى ثابت عندنا بالبرهان
لا بالضرورة واما خطابه تعالى اياه فهو بمعنى خلق لفظ غير قائم بموجد له
المخلوق على الخالق نظري اللهم الا ان يقال سرعة الانتقال من الاثر الى المؤثر
ملحقة بالضروري فتامل **قوله** باجماع المعتزلة العلم لعله يريد اجماعهم
قبل ظهور الزمخشري والا فقد قال هو في كشافه لن تراني اي لن تطيق
معرفتي بهذه الطريقة **قوله** من اعلامه الدالة على الساعة وفي بعض
النسخ من اعلامه الدالة على ذاته وهو المناسب لما في عناية العقول
وان كان الظاهر من السياق والموافق للابكار هي الاولى **قوله** وايضا
فقوله فان استقر الى اخره فيه بحث لان المفهوم من الاية الكريمة على
التوجيه المذكور ان استقرار الجبل اشارة الى انه سيرى فيما بعد علامة
دالة على ما ذكر لا ان نفس الاستقرار علامة له حتى لا يلايمه فتامل **قوله**
وفي اخذ الصاعقة الى اخره فايدة هذه المقدمة تظهر في قوله وليس
في اخذ الصاعقة دلالة الى اخره **قوله** بل كان يجب عليه ان يردعهم في
الكشاف انهم كانوا مومنين فردعهم موسى عليه السلام وعلمهم الخطا
فالحوا وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فطلب الروية ليعلم استحالتهم

ويرتفع

ويرتفع شبهته واعترض عليه بانه لا يتصور من المومنين ان يقولوا لنبيهم لن نؤمن
لك واجيب بانه لا يبعد عن قوم جبل طبعهم على العناد الا ترى انهم بعد ما امنوا
ابوا عن قبول احكام التوراة حتى رفع الله تعالى الطور عليهم وقيل ان قبلهم
ما فيها والا ليقع عليكم وقالوا له بعد ما راوا منه المعجزات الباهرة كفلق
البحر ورفع الطور وغيره لك اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون
على انه يجوز ان يراد بلن نؤمن لك سلب الاطمينان فلا اشكال اصلا **قوله**
فكيف يقبلون مجرد اخباره فان قلت لا يلزم مما ذكر قبولهم مجرد اخباره
عليه السلام بل اللازم قبولهم قول السبعين المختارين ان الله تعالى قال كذا
قلت السبعون وان سمعوا الجواب لكن موسى عليه السلام هو المخبر بان
المسموع كلام الله تعالى على انه اذا لم يقبلوه من موسى عليه السلام مع تاييده
بالمعجزات فمن السبعين اولى كذا في شرح المقاصد والكلام بعد محل تامل
قوله لم يحتج موسى عليه السلام في زجرهم ايضا اذا كان اخذ الصاعقة
لهم قبل سوال موسى عليه السلام للروية كما هو المفهوم من قولهم فاخذتهم
الصاعقة بفاء التعقيب بلا مهلة **قوله** والجواب ان العلم لا يقبل التفاوت
هذا مخالف لما سيصرح به في بحث الايمان فهو قول الجمهور وليس بحثنا الا معهم
قوله وجبريل ليس برب لان الرب المعتمد وان اطلق على غير الله تعالى بمعنى
المربي كقوله تعالى ارجع الى ربك لكن اضافته الى نفسه مما لا يليق بشان ابراهيم
عليه الصلاة والسلام **قوله** والالزم الاضمار في الكلام بان يقال مثلا
في التقدير فان استقر الجبل حال حركته واعترض على هذا الجواب بان استقرار
الجبل من حيث هو واقع في الدنيا فيلزم وقوع الروية المعلقة عليه فيها
واجيب بان المعلق وان كان استقرار الجبل من حيث هو اي من غير تقييده
بكونه حال الحركة لكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وان فلا يرد
السابق واللاحق **قوله** فهو دليل على جوازها قيل عليه الاستدلال بالادلة
السمعية موقوف على امكان مدلولاتها اذ لو امتنعت يصرف الادلة عن ظاهرها
والاستدلال بها على امكانها دور واجيب بان الاستدلال بالادلة السمعية
انما يتوقف على عدم حكم العقل بامتناع مدلولاتها والاستدلال بها على الجزم بامكانها
فيمكن الاستدلال بها على ذلك الجزم **قوله** وهذا تميز الطويل من العريض
يرد عليه ان تميز احدهما من الاخر ولو باستعمال البصر لا يستلزم روية الطويل
والعريض الا ترى انا نميز الاقطع من الاعمى مع ان الاقطعية والعمى ليسا
مرئيين قطعا وان اراد التميز بسبب روية الطول والعرض فهو مصادرة وقد
يجاب بان المراد هو التميز بمجرد استعمال البصر من غير ان يكون لامر اخر مدخل
فيه وتميز الاعمى من الاقطع من حيث هما كذلك محتاج الى معاونة العقل
وراء المعاونة الاحساسية وانت خبير بان الكلام في ثبوت الفرق فتدبر
قوله لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فان قلت لعل الطول
جزا خارجيا قائما بجز المحل قلت جزء الطول ان كان طولا عاد المحذور

وان لم يكن يلزم ان لا يكون الطول عرضا واحدا حقيقيا لانه مركب من عرضين
متغايرين بحسب الحقيقة نعم يرد عليه ان المحال قيام العرض الواحد بمحلين
على ان يكون كل منهما محلا له على حدة واما اذا كان المحل هو المجموع كما هو
المفروض هنا فلا فان قلت المفروض قيامه بكل واحد كما في الافتراق
والاجتماع قلت فالترديد غير حاصل على ان بطلان هذا اعلم من
الشق الاول **قوله** كما مر في مباحث العلل فيه ان المراد بالعلة هناك
هو المؤثر وههنا متعلق الرؤية كما سيصرح به وبطلان تعليل امر واحد
بعلل بذلك المعنى لا يفيد بطلان تعليله بهذا المعنى كيف ومن البين جواز
تعلق امر واحد بالامور المتعددة **قوله** والعدم لا يصلح ان يكون جزءا
من العلة فيه انه لا يمنع الشرطية مع انهم قائلون بان العدم يكون
جزءا من العلة التامة وان لم يكن جزءا من المؤثر في الوجود **قوله** لان
التاثير بصفة اثبات هذا سوق للكلام على حسب ما فهم من قول المصنف
وهو غير جائز لما مر ولا فالعلة ههنا ليس بمعنى المؤثر ولو قيل لان الرؤية
لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحا في نفسه لكنه لا ينتظم مع اول الكلام
قوله والجواب انا قد ابطلنا ذلك فيه انه لا يلزم من بطلان المقدار
رؤية الجواهر اذ الظاهر ان المرئي هو اللون الساتر لها فلا بد من اثبات
ان الجوهر قد يخلو عن الالوان ونرى الجوهر حينئذ **قوله** وان لم يخطر
بالنا شيء من الاعراض قد يمنع ذلك بان خطور معنى الطول الذي هو معنى
وصفي ضروري والمدعى انه المقدار والحق ان المخطر بالبال ههنا هو
الطول بالمعنى المصدري وهو امر نسبي ليس بعرض والقول بانا نرى الطول
والعرض من قبيل المجاز في الايقاع مثلا والمراد رؤية ما به يصير
الجسم طويلا وعريضا وهو عند الحكماء المقدار الساتر للجسم وعند النافين
للمقدار نفس الجواهر المتالفة على وجه مخصوص نعم يمكن ان يقال
خطور العرض بالبال لا ينافي رؤيته لجواز ان نراه ولا نقدر على تمييزه عن
الحس فالاظهر ان يقال نحن نجزم بالطول وان فرضنا عدم ما يقوم
به مطلقا سوى اجتماع الاجزاء فتامل **قوله** وايضا فالامتداد شرط
لقيام العرض الواحد الى اخره لان قلت الامتداد لازم قيام الحجم بل
المقدار لا انه شرطه قوله والانقسام الى اخره ممنوع لان لازم الشيء
لا ينافي رفعه قلت لازم الشيء ايضا لا يكون نفس الشيء **قوله** والانقسام
الى اخره فيه ان غاية الدليل شرطية الاجتماع والانضمام وهو غير
الامتداد فالامتداد نفس المقدار وليس مشروطا به وهو قائم بالمجموع
من حيث هو مجموع وبالجملة لم لا يجوز ان يكون الامتداد الجوهري شرطا
لوجود الامتداد العرضي ويكون المرئي هو العرضي فقط **قوله** لا حاجة
به الى علة موجودة بل يكفي عدم علة الوجود **قوله** اي متعلق الرؤية
امر موجود قيل القول بان العلة هي الموجودة ينافي ما سبق من انها

الوجود

الوجود واجيب بان الموجود عندنا نفس الوجود لان وجود كل شيء
عندنا نفس حقيقته فلا منافاة **قوله** بل نقول صحة رؤيته الى اخره
حاصله ان يقال ليس واحدا بالنوع ايضا ولو سلم فيجوز تعليل الواحد
بالنوع الى الاخر **قوله** الا انه هوية ما ان قلت فح يلزم استدراك التعرض
لرؤية الجوهر والعرض اذ يكفي ان يقال اذا راينا زيدا لا ندرك منه الا
هوية ما وهو مشترك بين الواجب والممكن قلت قد سبق مرارا ان
مثله من باب تعيين الطريق عند المص وليس بقادح في صحة الدليل **قوله**
حتى توسلنا الى اخره فيه ان الشعور بالشيء لا يستلزم دوامه لا في الحال
ولا في الاستقبال **قوله** وهو مطلق الوجود وبذلك يتم المطلوب
قال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ان المرئي هو الوجود
فقط وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة
لا نرتضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة مخصوصة مرئية **قوله**
وكذا المذكورية الى اخره هذا المنع لا يضر المعلل من راعتدا به لان المذكورة
مما تم الواجب فعلى تقدير كونها متعلقة بالرؤية يثبت مدعاه فان قلت
رؤية مذكوريته غير رؤية ذاته بخلاف رؤية وجوده قلت المدعى
امكان رؤيته تعالى على نحو ما نرى رؤية المرئيات فتامل **قوله** والجواب قد بينا
الى اخره قيل لفظة انا قد بيناه مفقودة في اصل النسخة ولا حاجة اليه بل
بل هو مخل لما فرته لقوله والا لصح مع انه لم يبين ذلك وانت خبير بانه اشارة
الى ما ذكره في جواب الاعتراض الثاني من انا نعلم بالضرورة ان متعلق الرؤية امر
موجود ثم قوله والا لصح يجوز ان يكون داخلا في المبين لانه ملحوظ فيما سبق
كما اشار اليه الشارح وان لا يكون فلا منافرة اصلا **قوله** وقد ابطلناه
ايضا فيه ان ذلك الابطال كان على تقدير كون العلة بمعنى المؤثر لا بمعنى
ما يمكن ان يتعلق به الرؤية فيجوز ان يكون الوجود شرط المسبوقية
بالعدم علة لصحة الرؤية ولا محذور فيه **قوله** ليس الحدوث هو
العدم السابق الاولى ان يضم اليه ولا مجموع الوجود اللاحق والعدم
السابق بقي ان يقال الحدوث هو الوجود بعد العدم فمتعلق الرؤية
والوجود لكن لم لا يجوز ان يكون المسبوقية بالعدم شرطا **قوله** فوجب ان
يكون الاشتراك في الوجود عندكم لفظيا ليس اشتراك الوجود بين
الموجودات عند النافين للوجود المطلق اشتراكا لفظيا بالمعنى المتعارف
اذ دعوى تعدد الاوضاع حسب تعدد الوجودات مكابرة بل المراد منهم
بالاشتراك اللفظي ان لفظ الوجود هو المشترك بينهما اي يطلق على كل منهما
بدون ان يكون هناك معنى مشترك فوضع لفظ الوجود بازاء تلك الموجودات
من قبيل الوضع العام مع خصوص الموضوع له كما حققه في نظائره **قوله**
انما هو باعتبار ما صدق عليه بمعنى ان ما صدق عليه احدهما صدق عليه
الاخر كما صرح به المص فيما سبق وان رده الشارح فيه ولذا لم يتعرض للرد

ههنا وسائر الكلام على مراد المصنف **قوله** لجواز ان يكون خصوصية الاصل
شرطا فان الامر المشترك بين الجواهر والاعراض كالمقابلة والتحيز ونظائرهما
معللا بالوجود المادي لا بالوجود فقط حتى يتعدى الى الواجب فلعل المرتبة
كذلك **قوله** لكن لا تلتبس على الفطن المنصف قال الامام الرازي في نهاية
العقول من اصحابنا من التزم ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلافات
المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لا نرتضيها بل الوجود علة
لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية **قوله** وفي هذا الترويج تكلفات
اخر الى اخره فقد اشرنا اليها في تضاعيف الكلام ههنا وقد نقض الدليل المذكور
بصحة المخلوقية بان يقال انها مشتركة بين الجواهر والاعراض ولا مشترك
بينهما يصلح للعلية سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى عن ذلك
علوا كبيرا واجاب عنه صاحب المقاصد بانها اعتبارية محضة لا تقتضي
علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمناه
لكن الحدوث يصلح هاهنا علة لان المانع من ذلك حسب صحة الرؤية
وانما نفوا امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج قال واما النقض
بصحة الملموسية فنقول وفيه بحث اما اولا فلان صحة المخلوقية وان
كانت اعتبارية بمعنى كونها معدومة في الخارج لكنها ثابتة للمخلوق في الواقع
دون الممتنع فلا بد لثبوتها له واختصاصها به من علة فلا وجه لنفي اقتضائها
للعلة وعليه الامكان بل نفس الذات لانها نفس الامكان فلا يعلل الا بالذات
واما ثانيا فلان تعلق الرؤية بشيء بمعنى كونه مرئيا كما يقتضي كونه من
الامور العينية لا من الاعتبارات المحضة كذلك تعلق الخلق بشيء بمعنى
كونه مخلوقا يقتضي كونه مما له تحقق في الاعيان فان الامور الاعتبارية
المحضة لا تكون مخلوقة وبالجملة الفرق بين صحة المخلوقية وصحة الملموسية
في قوة النقض لاحدهما دون الاخر مما لا وجه له واما ثالثا فلان الحدوث
متاخر عن صحة المخلوقية لانه وصف للوجود المتاخر عنها فكيف يكون
علة لها واما رابعا فلان اشتراك الملموسية بين الجوهر والعرض محل تامل
فان الاعراض لا عين لها الا تبعا لمحالها ويمكن ان يقال النقض بالملموسية
المطلقة سواء كان بالذات او بالتبع فتامل **قوله** ويستعمل بالى الى اخره
فان قلت قد استعمل النظر بها كما في قوله تعالى فنظرة الى ميسرة
مع ان النظر هاهنا بمعنى الامهال والتسويف قلت لفظه الى في الاية
الكريمة ليست صلة للنظر بل لسان المدة **قوله** على وامق بمعنى علية
اي قلة والوامق من المقه وهي المحبة والهاء عوض من الواو وقد ومقه
يمقه بالكسر فيهما اي احبه فهو وامق وما قيل من انه اسم عاشق معروف
يكنى به عن المطلق كالحاتم عن الجواد لا اعرف له وجه صحة اذ بعد تسليم
تاخر الشاعر عن الوامق المشهور لا مصير اليه بعد ما ثبت ان المكنى عنه
ثم معنى حقيقي للفظ فان قلت العشق فرط الحب لا نفسه قلت

درجات

درجات الحب متفاوتة والعشق درجة منها **قوله** فوجب حمله على الرؤية
الى اخره فان قلت تقديم المفعول يفيد الحصر كما في قوله تعالى الا الى الله تصير
الامور وناظرة فلو حمل على الرؤية لدل على انهم لا يرون غير الله تعالى
مع انهم يرون الجنة والنار ومواقف القيامة فوجب حمله على الانتظار
ولا محذور حينئذ لانهم لا ينتظرون سوى رحمة الله قلت التقديم هاهنا
للاهتمام ورعاية الفاصلة او للحصر ادعاء يعني ان المؤمنين لاستغراقهم في
مشاهدة جماله وقصر النظر على عظمة جلاله كانهم لا يلتفتون الى ما سواه
ولا يرون الا الله تعالى **قوله** ابيض لا يذهب لنزول اي شقف لا يخاف
الحرب واعلم ان البيت المذكور منسوب الى الاعشى وقد طعن فيه الامام
الرازي بان فيه خطأ من جهة اللغة اذ لا يقال حاتن النعم بل يقال كفر هذا
قوله لها اعين النطاسي اخره قيل للمتطبب نطيس مثل فسيق
ونطاس لان حدة نظر مشهور في الطب عندهم ولذا حذف المضاف
واقيم المضاف اليه مقامه **قوله** والجواب ان انتظار النعمة ممنوع
اعترض عليه بان حصول النعم عند الانتظار من فعل الله تعالى فيجوز ان لا
يفعل في الاخرة لانها دار خوارق العادات على ان الانتظار انما يعتد النعم
اذا لم يكن الوصول المنتظر مقطوعا ورد بان الاية مذكورة في معرض
البشارة وذلك يستدعي كون المذكور من جنس ما لا يفارقه الغم في العادة
حتى تشتد الرغبة عنده الا ترى انه تعالى لا يرغب عادة الا بالاشيا التي
اعتقدوا كونها لذيذة ولم يرغبهم بالدخول في النيران وان كان يجوز عقلا
ان يجعلها عليهم بردا وسلاما والانتظار لا يخلو في العادة عن نوع غم
لمداخلة الوهم وانه كان الواعد صادقا فلا يناسب البشارة **قوله**
المولاة خمر يروى بالتوصيف وبالاضافة فالاحمر على الثاني بالزاي المعجمة
قيل هو حيوان يجري بشق موته والظاهر انه على الاول بها ايضا من الحمازة
وهو الشدة وقيل هو عليه بالراء المهملة فيراد به موت الشهداء والاول
اقرب كما لا يخفى **قوله** وشعث ينظرون الى بلال الى اخره الشعث جمع اشعث
وهو بمعنى مغبر الرأس وبلال بن حمامة مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم
والبلال ايضا كل ما يبل به الحلق من الماء والطين والظاهر ظمآت
كعطاش جمع عطشان والحيا بالقصر المطر **قوله** ولا يمتنع حمل النظر
المطلق الى اخره فلو قيل في تقرير الاعتراض الاول الى ان واحد الالاء والنظر
بمعنى الرؤية سقط الجواب المذكور واحتيج الى جواب اخر وهو ان يقال كون الى
اسما بمعنى النعمة وان ثبت في اللغة الا انه لا شك في بعده وغرابته
واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الاية عليه احد من
ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه **قوله** الى جنة
الله تعالى الاضافة للتشريف كما في بيت الله تعالى **قوله** والرؤية لا تنظر
اليها فكذلك الكيفية القائمة بها **قوله** والشذر والازورار الشذر

النظر بموخر العين غضبانا والازورار العدول عن الشى **قوله** ولا ملزومه
ولو سلم فلا يفيد لعدم تصور التقلب فى حقه تعالى **قوله** لا يجرى نفعا
ولو افاد فانما يفيد الاشتراك واثبات الاشتراك بهذا الدليل غير ممنوع
اذ كون المجاز راجحا انما هو عند الاحتمال ثم ان تقلب الحدقة غير متصور
فى حقه تعالى فتعين ان المراد فى الاية الكريمة المعنى لا اصرا على الرؤية
قوله لم يصح من العرب فان قلت الصواب ان سلم هذا ونفاه معنا
كذا لقوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وحمله على منع صحة
خصوصية المثال المذكور اى صحة نقله من العرب ليس له كثير جدوى
قلت ليس المراد فى الاية اثبات النظر وسلبه لاتصاف الحدقتين لان
الضمير البارز فى تراهم راجع الى الاصنام فتامل **قوله** فوجب الصرف الى المجاز
المتعين قيل فيه تامل وبل لان الرؤية انكشاف مخصوص فى ضمنه انكشاف
مطلق يجوز ان يتجوز بها عنه وهو مطلق الادراك الغير الممنوع عند
المعتزلة ايضا وانيضا وايضا يجوز ان يكون التجوز الاخر فى نسبة النظر
الى الخصم الى الرب غير نسبته الى نعمته وعلى كل من الوجهين لا يتعين ما ذكره
من المجاز بالمعنى اللغوى **قوله** فلا يكون مرادا فى الاية لانها واردة
لبيان النعمة وبه يظهر ان التقلب المطلق ايضا غير مراد اذ لا بيان للنعمة
فيه فيتعين ارادة التقلب مع الرؤية بخصوصه وانه مجاز **قوله** بل وفى
صحته ايضا اورد عليه ان مسئلة جواز الرؤية عقلية وقد مر ان الدليل
النقلى لا يفيد القطع فى العقليات والجواب انها نقلية اذ قد سبق فى الموقف
الاول ان المراد بالشرعيات امور يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء وصحة
رؤية الله سبحانه وتعالى كذلك فان العقل يجوز ثبوت هذه الصحة اذ لا دليل
صحيحا على انتفائها وكذا يجوز انتفاءها اذ لا وثوق على المسلك العقلى فى
اثباتها **قوله** ومثل هذا الاجماع مفيد لليقين يعنى الاجماع الواقع فى
النقليات واحترز به عن الاجماع الواقع فى العقليات وقيل اراد به الاجماع
قبل حدوث المخالفين واما الاجماع بعده فلا كاجماع القرن الثانى فيما
اختلفت فيه الصحابة وفيه نظر اذ الاصح عند مشايخنا انه لا فرق بين
الاجماعين فى افادة القطع اتفاقا صرح به فى فصول البدايع فلا وجه لحمل
الكلام عليه بلا ضرورة **قوله** الاولى شبهة الموانع لا خفاء ان الاظهر
ان يقال شبهة الشرايط لكن نظرا الى انها شبهة من عدم المانع الذى
يستلزمه تحقق الشرايط **قوله** ثمانية امور اى شرايطها على ما ذكره المص
ههنا ثمانية والا فالتحقيق انها عشرة على ما نقل من الشارح واعترض
على انحصارها الشرايط فيما ذكر بانا نرى ذوات الغبار عند اجتماعها ولا نراها
عند تفرقها مع حصول الشرايط المذكورة فى الحالين لا تفاوت الا فى الاخير بل ذلك
لانتفاء شرط الكثافة وتحقق مانع الصغر لانا نقول فى تكون رؤية ذرة
مشروطة بانضمام الاخرى اليها وهو دور واجيب بانه دور معية لا يقدح

كذا

كذا فى لباب الاربعين وشرح المقاصد ويمكن ان يجاب بمنع الدور فان رؤية كل
تتوقف على انضمام الاخرى لا على رؤية الاخرى وانما يلزم الدور لو توقف
رؤية كل رؤية الاخرى او انضمام كل على انضمام الاخرى ولم يلزم شى مما ذكر
هذا فى رواية كل واحد من الذرات ولو عند الاجتماع كلام مستطلع عليه
قوله والثانى كون الشى الى اخره الاولى ان يعد هذا شرطين وكانه اراد
الجواز فى ضمن الحضور لا الجواز بمعنى الصحة بناء على انه فى بيان الشرايط
بعد صحة الرؤية فى ذاته **قوله** كما فى المرئى بالمراة المبنى على ان صورة المراة
لا تنطبع فى المراة فالمرئى بها ما له الصورة وقد سبق دليله وتمثيل الابهرى
لما فى حكم المقابل بالاعراض المرئية بناء على ان المراد بالمقابل المحاذى القائم
بنفسه بعيد جدا **قوله** وهو الجسم الملون الى اخره اى باللون القوى
فلا نقض بالماء والزجاج الرقيق الذى له لون ما **قوله** وصحة الرؤية
اى مع حضوره المحاسة وبالتفسير الذى سبق اذ قد عرفت ان المعدود
من الشرايط الثمانية ليس مطلق صحة الرؤية **قوله** حاصلا الان فيه
منع لان معنى السلامة حصول قوة مشروطة فى الابصار فلم لا يجوز ان يحصل
قوة مشروطة فى ادراكه تعالى **قوله** لانا نقول نفرض الى اخره وايضا نفرض
سطح المرئى منحنيا بحيث يكون طرفاه اقرب من وسط بقدر التفاوت المذكور
كشكل النصف قالب اسطوانة او شكل منحن بعضه الى محاذاة الرائى و
يجب ان لا يراه اصغر من انه خلاف الواقع **قوله** راس مخروط متوهم القائلين
بالانطباع لا يقولون بخروج الشعاع من البصر فلا يكون المخروط الشعاعى
امرا متحققا بل هو متوهم **قوله** كالمعدومة فانعدمت الرؤية هذا
يدل على انعدام الرؤية عند كون المرئية فى غاية الصغر وكونها كالمعدومة
وما ذكره فى اغلاط الحس يدل على انها انما تنعدم عند انعدام الرؤية
حقيقة فلينظر فيه **قوله** لان رؤية كل منها او بعضها الى اخره فيه بحث
لان المرئى عند الاجتماع هو الكل من حيث هو كل لا كل واحد من الاجزاء
حتى يتاتى الترديد المذكور وتحقيقه ان المانع من رؤية كل واحد على
تقدير الانفراد هو غاية الصغر وهذا المانع بالنسبة الى كل واحد لم يرتفع
بالاجتماع نعم حصل للمجموع عظم تحقق بسبب رؤيته وكون رؤية
الكل مستلزما لرؤية كل فى محل المنع فلينا مل **قوله** وهو باطل قطعا والا
لكان يجب ان نرى الجسم فى القرب ضعفا ضعيفا او اكثر وهو خلاف الواقع
قوله اى منقوض الظاهر ان المراد به النقض التفصيلى اى منع مقدمة
معينة من القياس الاستثنائى وهى ان اللازم باطل مستند الى لزوم مثله
فى الجملة العاديات مع انه سفسطة فيه قطعا لكن فيه بحث لجواز ان يريد
المستدل بالتجويز ان يكون محتملا عندنا كما فى الظن وح لا يرد النقض
بالعاديات ولا يجوز نقيضها بتجويز الطرف الاخر فى الظن بل الجواب حينئذ
منع الملازمة المستفادة من قوله والا لجاز ان يكون بحضرتنا الى اخره واعترض

قوله مع انه يمكن ادراجه
فى حضوره للحاسة ادراجه
مع عدم اندراج شى من
باقى الشروط فيه سيما عدم
غاية البعد لا يخلو عن تمحل
كما لا يخفى

ايضا بان قوله يلزم تجويز جبال شاهقة لا نراها يحتمل ثبوت هل في الواقع
ونحن لا نراها والثاني تجويز ان لا نراها على تقدير ثبوتها ولزوم الاول
شرط لا اتفاقي لا عقلي ولزوم الثاني عقلي للشركة في تمام علة الرويه
الرويه فاذا لم نر احدهما مع تمام علته لم نر الاخر والظاهر ان هذا هو مراد
المستدل فلا نقض بالعادرات والتخلص عنه منع تمام العلة في النزاع
وانت خبير بان المتبادر من العبارة هو الاحتمال الاول ولذا سبق ظاهر
كلام الشارح عليه ثم ان النقض على الاحتمال الثاني متات ايضا اذ لا
سفسطة في نفس الامر بجواز ان لا نراها على تقدير ثبوتها كما لا سفسطة
في نفس تجويز نفي بعض العاديات وان جزمنا بانتفا المجوز في الصورتين
فليتامل تجهه توجيهه انه لو صح دليلكم لزم ان يكون جميع الامور العادية
واجبة الحصول لجريان دليلكم بعينه فيها فان اجتماع شرايط الرويه
لما كان موجبا لحصولها كان اجتماع شرايط العاديات ايضا موجبا لحصولها
واللازم باطل بما اشار اليه الشارح بقوله فان الامور العادية الى اخره
فيه بحث لجواز ان يريد المستدل بالتجويز ان يكون محتملا عندنا احتمالا
في الظن ويكون وجوب الرويه عند اجتماع شرايطها وجودها عندنا
بمعنى الجزم بوقوعها وح لا يرد النقض بالعاديات فتامل **قوله** يوجب
ان لا يجزم الى اخره فيه بحث اذ لا يلزم من كون شي مستندا الى شي اخر
وجوب عدم حصول العلم به الا بعد العلم بذلك الاخر لجواز ان يوجد طرق
شتى يحصل العلم به بكل من تلك الطرق كيف ولا يلزم من نفي الدليل
المعين نفي المدلول وجوابه ان الاستدلال لا يتوقف على انحصار ماخذ
الجزم فيما ذكر اذ لو لم ينحصر لم يلزم من انتفا ذلك الماخذ تجويز الجبال
المذكورة لجواز ان لا يجزم بعدها من طرق اخر **قوله** ولانه يفتقر الى
ان يكون نظريا الى اخره فيه بحث لجواز ان يكون الاخر بطريق الحدس فلا
يلزم النظرية ويمكن ان يقال ليس من الحدسيات العامة لانها مشروطة
بتكرر المشاهدة وهذا ليس كذلك وكونه من الحدسيات الخاصة اي بالنسبة
الى من له قوة قدسية بعد تسليمه لا يقدح في لزوم نظريته بالنسبة
الى العامة وهي التي ادعى بطلانها نعم فيه بحث وهو انه يجوز ان يكون من القضايا
الفطرية القياس فان رد حصول الجزم بها لمن لا يخطر بباله ذلك القياس
رجع الى الوجه الاول وهو الاعتراض بجواز ان يكون الحكم ضروريا ويكتسب نظريا
كادراك البصر فانه ضروري وقد علقوه بخروج الشعاع من المبصر او بانطباع
الصورة واحتجوا عليه فجوابه ان المراد ان كان لمية نفس الحكم العقلي فذلك
يقتضي نظريته وان كان المراد لمية متعلق الحكم اعني انعدام الجبل فلمستند عدم
خلق الله تعالى اياه وليس المذكور في البيان هذا فتامل **قوله** غير ماهية
الرويه في الشاهد لا اولى ان يسلم الاتحاد في الماهية فيجوز اختلاف الشروط
بحسب الهويات وعلى القول بتغاير بين ماهيتي الرويتين يتاتى للمعتزلة ان

يقولوا

ان يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع من الادراك في الرويه والمخالفة
لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري ه
قوله كما وقع في بعض النسخ لعل منشا الغلط توهم الى اخر الشبهه الثانية
المقرونة بثلاث ايات ثلاث شبهه وليس كذلك كما دل عليه قوله الثالثة
الرابعة **قوله** في اثنا المدايح لان ما قبله قوله تعالى بديع السموات والارض
الى قوله وهو على شي وكيل مدح وما بعده اعني قوله وهو اللطيف الخبير مدح ايضا
ان قلت ما الدليل على ان المذكور في اثنا المدايح مدح قلت هو انه لو
قال قايل الحق زيد فاضل عالم باكل الخبز شجاع كريم فانه يستقبح جدا ولو قال بدل
قوله ياكل الخبز نقي يستحسن الكلام فعلمنا ان المذكور في اثنا المدايح يجب
ان يكون مدحا **قوله** وما كان من الصفات الى اخره قد يرد بهم اولا على ما
زعموه من ان المدح بنفس نفي المرتبة نفسها ليست من الصفات العقلية
اتفاقا اذ ليست من قبيل التاثير وستعرف في تحقيق الجواب على ان التمدح
راجع الى المخلوق ضد الرويه وهو من الافعال كما ان خلق الرويه منها وكلاهما
مدح **قوله** ثم نقل الى الرويه المحيطة الى اخره لتوهم معنى اللحوق فيه كان
البصر قطع المسافة التي بينه وبين الشي حتى بلغه ووصل اليه وابصار الشي
الذي لا يكون في جهة اصلا فانه لا يتحقق فيه معنى البلوغ **قوله** عكس
القضية اي مدعى ان الاية حجة لنا لا علينا كما ادعاه الخصم **قوله** فالمعنى
لا يدركه بعض الابصار انما يستقيم اذا كانت المهملة مرادفة للجزئية وكونها
في قوتها لا يفيد المرادفة ولهذا اعترض عليه بان الجنس في حيز النفي يفيد العموم
اتفاقا نحو ما جاءني الرجل وانما الاحتمال بعموم السلب وسلب العموم عند قصد
الاستغراق فكيف تعكس القضية على تقدير حمل اللام على الجنس ولو ثبتت المرادفة
لاندفاع الاعتراض اذ يصير الاية حجة لنا الزاما حيث يرجع قيد القضية الى
النفي كما رجح المستدل قيد العموم على تقدير الاستغراق اليه فتامل **قوله**
فانها سالبة مطلقة لا دايمة وما استدل به سابقا على انها دايمة من ان ايجابها
لا يفيد عموم الاوقات فلا بد ان يفيد ما يقابله فجوابه ان ما تم اذا كان
التقابل بينهما تقابل التناقض وهو ممنوع فان القضية الموجبة السالبة
الغير الموجهتين لم توضعا في العربية لمعنيين متنافيين بل لهما محامل تحملها
المستعمل حسب ما يريده لا يفيد المرادفة بالمفهوم اي لمفهوم المخالفة **قوله**
فاين الدليل عليه ان قلت قد اشار الشارح الى دليله وقد ذكرت وجه
الاستدلال لانه قلت ذلك الدليل انما يدل على التمدح بنفي المبصرية
لا بنفي الرويه والفرق قد سبق في الجواب الاول **قوله** لانه لو امتنعت
رويته لما حصلت التمدح فيه نظر والحق ان امتناع الشي لا يمنع التمدح بنفيه
اذ قد ورد في القران العزيز التمدح بنفي الشريك ونفي اتخاذ الولد مع امتناعهما
في حقه تعالى **قوله** اذ لا مدح للمعدوم اعترض عليه بان ذلك انما هو
لغرابة عما هو اصل المادح والكمالات اعني الوجود وجوابه ان المدح

بجهة لاتقتضي الكمال من جهات اخر وكذلك النقصان من جهات لاتنافي المدح
بغيرها **قوله** واما المدح فيه للتمنع اعترض عليه بانه يجب حينئذ ان لايزول
عدم الروية لان زوال ما به التمدح نقص فيلزم ان لايرى في الاخرة والجواب
ان ذلك في ما يرجع الى الصفات والتمدح بنفي الروية راجع الى التمدح بخلق
ضدها وهو من قبيل الافعال كما ان خلق الروية ايضا منها **قوله** لولا انزل
علينا الملائكة واجاب بعض شراح هذا الكتاب عن هذه الشبهة الثامنة
بان مقتضى هذه الايات امتناع قيل لو للتمني لا للشرط فقوله تعالى لقد استكبروا
في ليس جوابا للو لان لو للتمني لا تطلب الجواب الظاهر انه جواب للقسم
المقدر والمعنى والله اعلم ولقد استكبروا في هذا القول وليس بشي لانه يقتضي
ان تكون لا زايدة ولا ضرورة الى ارتكابه فلو لاحرف التحضيض اذا وليت
الماضي كانت للوم على ترك الفعل واذا وليت المستقبل كانت للحث
قوله وجازاهم به في الحال اي عاقبهم بذلك الظلم واجاب بعض شراح
هذا الكتاب عن هذه الشبهة الثامنة بان مقتضى هذه الايات امتناع
الروية في الدنيا ولا مزيد فيها عليه اذ لا يعلم منها عدم جواز الروية مطلقا
ولا عدم الوقوع في الاخرة وهو محل البحث وفيه نظر لانه اذا سلم دلالة الايات
على امتناع الروية في الدنيا ثبت مطلوبكم لانها اذا امتنعت في جميع الاوقات
لان امتناع الشي حكم ثابت له اما لذاته او لعينه لازمة له فلا يتصور زواله
وجريان الامكان لطلبهم الروية تعنتا وعنادا وايضا جاز ان يكون الانعظام
لطلبهم الروية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال
الاجسام والاعراض **قوله** كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا لا يخفى ان نظم
هذه الاية ظاهرها في التابيد ولما تحقق انهم يتمونه في الاخرة على ان المراد
التابيد بالنسبة الى اوقات الدنيا ضرورة فمع كون لن للتابيد مطلقا
والتنظير بهذه الاية محل تامل اللهم الا ان يقال التابيد الممنوع دلالة لن
هو التابيد بالنسبة الى جميع الاوقات فتامل **قوله** او يرسل رسولا
ليس هذا تكليما في الحقيقة ولذا لم يورده المص فكانه قال حصر التكليم الحقيقي
في الاثنين **قوله** لم يره في عنده اجماعا قيل حصر التكليم في الامور المذكورة
انما هو في دار التكليف جمعا بين الادلة ونحن لا نقول بالروية فيها ويويده
ما قيل في سبب نزول الاية ان اليهود قالوا لنبينا عليه السلام الست النبي الم
من يكلم الله تعالى وينظر اليه كما كلمه موسى عليه السلام ونظر اليه فلا نؤمن لك
حتى تفعل ذلك فقال عليه السلام لم ينظر موسى عليه السلام الى الله سبحانه وتعالى
فنزلت الاية لتصديقه عليه السلام فتامل **قوله** والجواب ان التكلم
وحيا قد يكون حال الروية بل ينبغي ان يحمل عليها ليصح جعله قسيما لقوله او من
ورآ حجاب اذ لا معنى له سوى كونه بدون الروية كذا في تفسير القاضي وشرح
المقاصد وفيه بحث لان الحصر المذكور لا بد ان يخرج شيا ويوجد الوحي على حالة
الروية والحجاب على عدمها لم تبق حالة خارجة عنها وقد يقال معنى التكلم

قوله م

من ورا

من ورآ الحجاب ان يرى شيا ويسمع منه كلام الله سبحانه بلا اكتساب له فيه كشجرة
موسى عليه السلام في الوادي الايمن فيصح قسيما للارسال الرسل وللوحي فان
الوحي يكون بالالقا في القلب اما في اليقظة او في النوم **قوله** غير معلوم له
للبشر اي في الدنيا ومما يعلم في الجنة بعد رويته فيه تردد **قوله** الاول المعلوم
منه اعراض عامة الى اخره يرد عليه انا لا نسلم ان معلوم كل واحد مما ذكر منه
ومن اين يكم الاحاطة بافراد البشر ومعلوماتهم **قوله** لان الاضافة تطلق
على النسبة المتكررة وعلى معروضها فالاولى هو المضاف الحقيقي والثاني المشهوري
كما سبق وكونه تعالى خالقا وعالما مثلا من الاول لان الخالقية بالنسبة الى
الى المخلوقية وبالعكس وكذا العالمية فقول الشارح فان هذه الصفات اشارة
الى كونه خالقا وكونه قادرا وكونه عالما كما هو الظاهر من المتن والمقصود
من التعليل اعني قوله لان الاضافة الى اخره وبالتنبيه على انها لا تختص
بمعروض النسبة المتكررة حتى لا يصح التمثيل بنفس النسبة وقد يحمل الاشارة
الى الخالق والعالم والقادر ويحمل كلام الشارح على ان التمثيل لمعروض النسبة
وكانه مبنى على ان المثل ربما يستفاد من جزء الكافي ولا يلزم ان يكون مدخولها
وهو على تقدير صحته بعيد لا يحتاج الى المصير اليه سيما ومفهوم الخالق مثلا
مضاف مشهوري بمعنى المركب من العارض والمعروض لا بمعنى معروض النسبة
على ما مر تحقيقه ولا ضرورة الى تقدير معها **قوله** قال الامدي الى اخره المقصود
من نقل كلامه بيان انه لم يعد القدرة من الاضافات فلا يكون كونه تعالى عالما
وقادرا منهما **قوله** لا نوجب العلم بحقيقته المخصوصة لانها لا الوجود عين
الذات عند كثير من المحققين فالعلم به علم بها لانا نقول معنى العلم بالوجود التصديق
بانه موجود وهذا لا يستدعي تصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام في
ساير الصفات **قوله** على ان ثمة الى اخره ايجاب العلم تتضمن الدلالة ولذا
اورد المص لفظ على واشار اليه الشارح بتقدير يدل **قوله** الثاني ان كل
ما يعلم منه الى اخره يرد عليه مثل ما رد على الوجه الاول ثم انه انما يتم على مذهب
من يقول لا حقيقة كلية له تعالى بل تشخصه عين ماهيته والا فهذا الدليل
على تقدير تمامه انما يفيد انتفا معلومية هويته تعالى لا انتفا معلومية
حقيقته والظاهر ان الكلام فيه ولذا ترى القايلين بامتناع معلوميته
يجعلون امتناع اكتسابه بالحد والرسم مبنيا على انه لا تركيب فيه وان الرسم
لا يفيد الكنه لا على ان الشخص لا يعرف بالحد والرسم والقايلون بحصول المعلومية
يقولون انه لا حقيقة له سوى انه ذات واجب الوجود يجب كونه عالما وقادرا
وسميعا وبصيرا الى غير ذلك من الصفات **قوله** لا يمنع تصور الشركة الى اخره
فيه وكذا يحتاج الى اخره اعترض عليه بان من جملة ما علم منه الوحدانية بادلتها
القاطعة ومع اعتبار ذلك لا يتصور الشركة والافتقار الى بيان التوحيد واجيب
بان هذا ايضا كلي اذ لا يمنع فرض صدقه على كثيرين وان كان المعروض محالا
قوله والجواب منع حصر المدرك الى اخره منع الحصر انما يتم بجعل البديهي

را

البديهي بالنسبة الى عموم الناس كما اشار اليه الشارح فلك ان تقرر الجواب بمنع عدم البديهة ايضا فتامل **قوله** في ان افعال العباد الاختيارية الى اخره لا خلاف في ان افعال العباد الغير الاختيارية للعباد ومخلوقة له تعالى كما هو المشهور ولا في ان الكلام اللفظي القائم بالنبي صلى الله عليه وسلم على تقدير حدوثه مخلوقا له تعالى ايضا اما عندنا فظاهر واما عند المعتزلة فاما ان ينفي اختياريته او يستثنى عن الكلية كما هو في بحث الكلام ثم ان البحث يعم الحيوانات العجم ايضا كما صرح به في ابكار الافكار والنقل ولما لم يكن للنزاع في افعالها الاختيارية كثير فائدة لم نتعرض لها وقال في ان افعال العباد **قوله** فاذا لم يكن هناك مانع الى اخره فان قلت هذه الشرطية مستدركة فان الكلام مسوق على قواعد اهل السنة والقدرة عندهم مع الفعل البتة فبعد ايجاد القدرة في العبد لا مجال للمانع اصلا قلت ليس قوله فاذا لم يكن هناك مانع الى اخره متفرعا على ايجاد القدرة بل على جريان عادته تعالى بان يوجد فيه ذلك والمعنى لما كان عادته تعالى جارية بذلك فاذا لم يكن مانع لصدور الفعل عن العبد وجد تعالى فيه فعله مقارنا لايجاد القدرة فعلى هذا الاستدراك فتدبر **قوله** وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري فيل عليه ثبوت القدرة انما يعلم باثرها من الفعل ولما لم يكن لقدرة العبد اثر عند الاشعري فمن اين يعلم ثبوتها ويرد على الجبرية النافين لها مطلقا فالوجدان انما يشهد بثبوت الشعور والارادة فينا وتيس باثرين للقدرة والجواب ان الضرورة تشهد بوجود القدرة منضما الى الارادة في الافعال الاختيارية دون غيرها وان لم يشهد بتاثيرها كما سيصرح به **قوله** اي الكثير ثم احترازا عن الجار كما سيظهر بل عن ابي الحسن ايضا كما تقتضيه سياق كلام المص وان كان محل بحث **قوله** بالايجاب بل باختيار لا يخفى انه لا يظهر من المتن فرق بين مذهبي المعتزلة والحكما لان المعتزلة قائلون بان الله تعالى خالق القوى والقدرة اشار به الشارح الى الفرق بينهما بان وقوع الفعل عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الحكما على سبيل الوجوب لكنه غير تام لان عدم الايجاب بالنسبة انما هو الى نفس وامامع تمام الشرايط من الارادة وغيرها فليس الا الوجوب اللهم الا ان يقال مذهب المعتزلة ان صدور الفعل عن المختار ولو بعد تمام الشرايط على سبيل الصحة دون الوجوب بناء على كفاية الرجحان في الوقوع ان كان مقدورا عند المحسنين كما سلف وههنا احتمالان اخران احدهما ان يقال ذات القدرة لا يوجب الفعل عند المعتزلة انما الايجاب من التعلق الذي يجوز ان يوجد بدله تعلق اخر وعند الحكم ذات القدرة توجب التعلق المخصوص الموجب للفعل بان يكون القدرة المؤثرة عندهم مع الفعل كما ان القدرة الكاسبة عندنا كذلك والاحتمال الثاني ان يريد الحكما بتعلق قدرة الله تعالى بقدرة العبد تعلقها بها من حيث تاثيرها في الفعل حتى يكون قدرة

العبد

العبد كالالة لقدرة الله تعالى وهي توجب الفعل بواسطتها وعلى هذا يحصل الفرق بين مذهبي الحكما والمعتزلة ويندفع الاعتراض على القاضي بانه لا معنى لنفيه كون قدرة العبد متعلقه بقدرة الله تعالى لكنه خلاف ما اشتهر من الحكما من اثبات القدرة المؤثرة للعبد بالنسبة الى فاعله الاختياري كما يفهم من الضابط المذكور ايضا ويدل عليه تنصيص الامدي في الابكار على ان فعل العبد عند امام الحرمين واقعة بقدرته مع تصريح المصنف بانه موافق للحكما في المذهب فالاظهر ان الفرق بين المذهبين انما هو باعتبار ان خلق الله تعالى قدرة العبد عند المعتزلة بالاختيار وعند الفلاسفة بها او بالايجاب **قوله** وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد قيل لعل المراد الاستاذ ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير واذا انضمت قدرة الله تعالى اليها صار المجموع مؤثرا في الفعل على ان كلا منهما جزء المؤثر او صارت قدرة العبد مستقلة بتوسط هذه الاعانة وعلى هذا لا يرد لزوم اجتماع مؤثرين على اثر واحد لكن المشهود من مذهبه ما ذكره الشارح **قوله** بصفة اي بكونه طاعة او معصية يرد عليه ان هذه الصفة امر اعتباري يلزم فعل العبد من موافقته لما امر الله سبحانه او مخالفته له فلا وجه لجعله اثر القدرة كيف ولو قيل بوجودية الصفة المذكورة واستنادها الى قدرة العبد لكان العبد موجدا لبعض الاشيا وهو محض مذهب الاعتزال ويحتمل ان يقال كون الفعل طاعة او معصية لما عرضه بالنسبة الى محله نسبة الى قدرة العبد وان لم يلاشا منها **قوله** وقال الحكما وامام الحرمين الى اخره قال شارح المقاصد هذا النقل من الامام وان اشتهر في الكتب الا انه خلاف ما صرح به في الارشاد وعرم واعلم ان ههنا مذهبا اخر لم يذكر في الكتب وهو ان فعل العبد واقع بمجموع القدرة والداعي وخالق ذلك المجموع هو الله تعالى قال الامام في المطالب العالية هذا مدعى خاصة ولما كان هذا مخالفا لما اشتهر من الاصول وان الداعي من اسباب الترجيح لان اسباب التاثير لم يلتفت اليه **قوله** ان المؤثر اما قدرة الله تعالى الى اخره فيه بحث لان الترديد اما في المؤثر القريب في الفعل فلا يستقيم قول الفلاسفة والامام واما في مطلق المؤثر فلا يتم الانفراد في قول المعتزلة لان القدرة الحادثة تنتهي الى القدرة القديمة وان اختير الاول ووجه بان مجموع القدرتين مؤثر قريب في الفعل وان كان القديمة وحدها مؤثرة بعيدة قلنا بعد تسليم صحته فكذلك عند المعتزلة وبالجملة كما لا يظهر فرق بين مذهبي الفلاسفة والمعتزلة مما ذكره في التفصيل السابق لم يظهر من هذا الضابط ايضا نعم لو ذهب المعتزلة الى ان قدرة العبد صادرة عنه ايضا لكن لا بطريق الاختيار ليلزم التسلسل بل بطريق الايجاب لظهر الفرق بين مذهبهم ومذهب الفلاسفة وصح ما ذكر في الضابط لكن هذا خلاف ما اشتهر منهم والله اعلم **قوله** وهو مذهب القاضي قيل هذا مشكل لان المعروف من عدم كون احدى القدرتين متعلقة

للاخرى اى اثرا لها ونسبة هذا الى القاضى بعيد فلا يبعد ان يقال مقصود
المص ضبط الاحتمالات العقلية وتمذهب القاضى مندرج فيما سبق والاخير
مما لم يذهب اليه احد الا ان فى الاختصار فيما ذكر نظر والجواب يحتاج الى
ادنى غاية تشهد بها السياق وهو ان يقال المراد من قوله فاما مع كونها
متعلقة للاخرى اى يكون احديهما فقط متعلقة للاخرى اى لا يكون اصل الفعل
ولا وصفه متعلقا لها فالنفى الذى هو مذهب القاضى راجع الى قيد فقط
لان القدرة القديمة عنده كما يتعلق بقدرة العبد على اصل الفعل يتعلق
بوصف الفعل ايضا ابتدا **قوله** لما مر من شمول قدرته فيه بحث وهو
ان المذكور فيما مر شمول الجواز لا شمول الوقوع هذا اذا تم دليل التمانع
لكن ما ذكره الشارح فى بحث القدرة من هذا الموقف جوابا عن قول الجبائى
يدفع جريان ذلك الدليل فى الخالق والمخلوق فالوجه الاول لا يدل على
المدعى **قوله** يوجب ان يعلم تفاصيلها مثل هذا الدليل ينفى الكسب ايضا
لاشتراك الخلق والكسب فى العلة المقتضية لكمال العلم وهو الصدور
بالقصد والاختيار ودعوى ان القصد الاجمالى المسبوق بالعلم الاجمالى كان
فى الكسب دون الخلق يحتاج الى البرهان واجيب بان القصد الاصلى
موجب للعلم دون التضمنى فالمشى الى موضع مثلا مقصود اصلى فيجب الشعور
به فى الخلق والكسب بخلاف تحريكات العضلات المقصودة فى ضمن المشى
الايجاد اصلى كليا بخلاف الكسب **قوله** مما اتى به ممكن لفظة من ههنا بمعنى
فى كما فى قول الشاعر ٭ ولست بالاكثر منهم حصى ٭ فلا يلزم الجمع بين
اللام ومن فى افعل التفضيل **قوله** والاختيار ان جر عطفا على القصد
مشروطا لوقوع ويحتمل صفة تتعلق به وان رفع بالابتداء على ان يكون بتاويل
القصد فخبر الوقوع قوله لاجل القصد **قوله** فلان النائم قد يفعل
باختياره هذا على راى من لا يجعل النوم ضدا للقدرة لكن فيه بحث وهو انه
قد ذكر الان ان القصد لا يتصور بدون العلم ولا شك ان النوم مضاد للعلم
فكيف يجعل فعله اختياريا **قوله** ولا شعور له بها فان قيل الشعور بالشى
لا يستلزم الشعور بالشعور فضلا من دوامه اجيب بانه وان كان غير
مستلزم له الا انه يحصل بمجرد الالتفات عند حصول الشعور بالشى ولذا قيل
انه علم ضرورى يتبع النظر والمحرك لاصبعه تامل فى تفاصيل اجزائه عند
الحركة ولا شعور به فلا يكون له شعور بالتفاصيل ولا بحركة الاجزاء وبه
لو تم يندفع الاعتراض بصورة النوم **قوله** فينسد باب اثبات الصانع
سيذكر ان هذا الزام للمعتزلة القائلين بوجوب الداعى الموجب فى الفعل
الاختيارى فلا يتجه ان ترجيح الفاعل لمعلوله بلا داع يوجبه لا يستلزم
جواز وجود الممكن بلا موجد ليلا يستلزم انسداد ذلك الباب **قوله** ويكون
الفعل عنده واجبا الى اخره لا خفاء ان بمجرد المرجح عن العبد ينفى اختياره فعله
بطريق الاستقلال فلا حاجة الى قوله ويكون الفعل عنده واجبا وانما هو

كونه

زيادة

زيادة تاييد فى المقصود لكن لزوم كونه اضطراريا لازما يحتاج اليه فلذا
ذكره او لان الاستقلال الذى يدعونه بمعنى ان العبد يتمكن من ايجاد الفعل
وتركه ولو بعد تحقق المرجح لانه مستقل بالكلية كيف وهم قايلون بان الله
تعالى خالق القوى والقدر فيكون ذلك المرجح الموجب من العبد لا بالاختيار
ينبغى ايضا الاختيار فلا حاجة الى نفيه تامل **قوله** لا اختيارا بطريق
الاستقلال كما زعموه فيه دلالة على ان هذا الوجه انما يفيد الزام المعتزلة
القائلين باستقلال العبد فى افعالها واستنادها الى قدرته واختياره
من غير جبر ولا يفيد ان العبد ليس بموجد لافعاله **قوله** واورد عليه ان
هذا النفى الى اخره فيه بحث لما سيصرح به من ان هذا الاستدلال الزام
للمعتزلة القائلين بوجوب الداعى فى الفعل الاختيارى فهو المراد بالمرجح
فى الدليل ونحن لا نقول به فكيف يتوجه الايراد علينا بامكان اقامة
الدلالة بعينها فى قدرة الله تعالى ويمكن ان يجاب ان حاصل الايراد من
طرف المعتزلة انكم تدعون انا اخطانا فى دعوى استقلال العبد فى
فى افعاله الاختيارية للدليل المذكور الدال على اضطرارية افعاله وهذا
الدليل يجرى فى افعال الله تعالى مع انكم معترفون بانا مصيبون فى دعوى
استقلاله تعالى فى افعاله وكونها اختيارية والاقرب فى الجواب ان يقال
التغيير اليسير لبعض مقدمات الدليل لا يقدح فى نقضه كما سلف فكانه قال
لو لزم اضطرارية الفعل على تقدير توقف ترجيحه على الداعى لزمت على تقدير
كفاية نفس الاختيار منه لامكان اقامة الدلالة بعينها حينئذ ايضا
فيلزم ان لا يكون الله تعالى قادرا مختارا ثم قوله فى الجواب يتوقف على مرجح
من الارادة الجازمة فيه انه لا يلايم السياق ان قد عرفت ان سياق
الكلام على ارادة الداعى من المرجح فى اصل الدليل فحمله على الارادة الجازمة
لا يلايم السياق **قوله** بل ينتهى الى مرجح قديم فيه بحث لان المراد بالمرجح
القديم هو الارادة القديمة كما دل عليه قوله فقد عرفت جوابه فتامل
فلا يلايم السياق اذ قد تحققت باعترافه ان مبنى الكلام على وجوب الداعى
فى الفعل الاختيارى **قوله** بل عن غيره فيه بحث وهو ان انتفا صدور المرجح
عن العبد باختياره لا يستدعى صدوره عن غيره لجواز ان يكون صادرا عنه
من غير اختيار فلا يلزم التسلسل وقولهم حادث مسبوق بالاختيار متفرع
على ان لا موثر فى الوجود الا الله تعالى والا فالاحراق الحادث يستند الى
النار الحادث بالايجاب وذلك ههنا اول المسئلة اللهم الا ان يبنى
الكلام على اعتراف الخصم بصدوره عن غيره فتامل **قوله** بطريق التشابه
الايجاب يعنى فلا فرق لمصنف بين افعال الله تعالى وافعال العباد فى
الاضطرارية نعم بينهما فرق باعتبار ان الله تعالى مستقل فى افعاله لصدور
المرجح عنه والحق ان الفعل وان وجب بعد تعلق ارادته تعالى لكن
لا يلزم الايجاب لان التعلق ليس بلازم لها بل هو مسبوق بتعلق اخر لا الى نهاية

كما مر مرارا وقد لا يسبقه تعلق اخر فلا يتعلق بالفعل ولا يتصور مثله في ارادة
العبد لانها مخلوقة لله تعالى وواجب كونها مع الفعل تأ الدليل الذى مر
في موقف الاعراض فتامل **قوله** واعلم ان هذا الاستدلال الى اخره لا حاجة
الى هذا الجواز ان يعمم المرجح المذكور في الدليل الى الداعي والارادة الجازمة
ثم لما كان اختيار العبد بمحض خلق الله تعالى ووجب مقارنة متعلقه
بوجوده لزم الانتهاء الى الاضطرار **قوله** انه لا ارادة منه فيه بحث اذ لا يلزم
من عدم توقف ارادته على ارادة اخرى ان لا تكون الارادة منه لجواز
ان تكون منه لا بالاختيار ولك ان تقول سيصرح ان الغرض في هذا المقام
سلب الاستقلال وذا يحصل على تقدير صدور ارادته منه بالايجاد واستلزامها
الفعل بمعنى قوله لا الارادة منه انها ليست منه بالارادة فيندفع البحث
قوله كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين عدم الاستقلال عند
الاستاذ ظاهر واما عند امام الحرمين فلان قدرة العبد لما كانت موجبة
للفعل عنده لم يكن هو مستقلا في فعله بمعنى التمكن من فعله وتركه وفي
ذكر امام الحرمين بحث نظيره مما مر في اول المقصد فليتامل **قوله** ومرجحا
بالوفاق اي في نفي الاستقلال ولا موجب لاسناده الايجاب الى غير الله سبحانه
وتعالى **قوله** عند حصول الارادة الجازمة ثم لما كان اختياره بمحض
تخلق الله تعالى اي مع اعترافه بانها من عنده وكذا الداعي الذي يتوقف
عليه الفعل كما هو المذهب عندهم فان الداعي عبارة عن العلم بالمصلحة
ولا قائل بان العلم مخلوق للعبد **قوله** فكسائر العاديات فيكون هذا
يؤدي الى القول بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي كما ذهب اليه المعتزلة
لايجاب العادة وذلك لان نسبة العادة الى الموجب وعنده لم يعهد عن احد
ولا حجة له ايضا والجواب اما اولا فجواز ارادة النظير من قوله فكسائر
العاديات اي جميعها والتنظير في مجرد عدم اللزوم العقلي واتجاه السؤال
الى انهما من قبيل العاديات واما ثانيا فهو ان مراد المعتزلة من الوجوب
عليه تعالى لزوم القبح العقلي في نفس تركهما وهو الذي نمنعه واما جواب ثواب
المطيع بمقتضى الوعد فلا ننكره كيف وقد قال لعز من قائل لا يبدل القول لدي
فان قلت دوام الترتب او اكثريته شرط في العاديات كما مر فكيف يكون
عقاب العاصي منها قلت الاكثر بالنسبة الى عامة المكلفين هو عقاب العاصي
قوله دواعي للعبد الى الفعل واختياره فيه بحث لان العبد محل للاختيار
لا منشأ له عند الشيخ الاشعري على ما اعترف به سابقا من ان الاختيار ليس
من العبد والا لسبق باختيار اخر ويتسلسل فلا معنى لجعل الامور المذكورة
دواعي الى نفس الاختيار بل الانسب بمذهب الشيخ ان يقال التكليف والبعثة
مثلا لتكون معدا للعبد بخلق الدواعي والارادة فيه ويمكن حمل عبارة المتن
على هذا لكن عبارة الشارح تابى عنه **قوله** واعترض الى اخره قد يجاب عنه
بان المراد من الوجه الاول ان الله تعالى اذا علم في الازل ان العبد مختار فيما

لايزال

لا يزال فعلا معينا فيتصف به لم يكن يؤمن وقوع هذا الاختيار والاتصاف المتوقع
عليه فلا يزال وان لا لانقلب العلم جهلا فتعلق علمه تعالى بوجود شيء يستلزم وجوده
بنحو من التزام المسبب للسبب لا عكسه يرد الاعتراض **قوله** واذا كان هو
في نفسه بحيث يقوم به ويخصص هذا الفناء هو ارادته تعالى فالعلم تابع للارادة
لا بالعكس **قوله** وما اراد عدمه الى اخره ههنا واسطة وهي ان لا يريد الوجود
ولا العدم لكنه غير متحقق عندنا وجوزه المعتزلة كما سياتي ثم الاولى
ان يقول وما لم يرد وجوده لم يقع قطعا لانه لما لم يقع قطعا تكون عدمه
ازليا فذلك العدم ليس مرادا والا كان متجددا **قوله** ويرد عليه النقض
بالباري تعالى لان ما اراد الله سبحانه من افعال نفسه وقع وما اراد عدمه
لم يقع فلا قدرة واجيب بان وجوب وقوع مراده تعالى بارادته لا ينافي
قادريته تعالى واما عند وجوب مراد العبد او امتناعه بارادة الباري
فمناف لقادرية العبد وانت خبير بان الكلام في المنافاة للقادرية بمعنى
التمكن من الفعل والترك فالفرق حينئذ محل تامل اللهم الا ان يلتزم التسلسل
في العقليات كما مر غير مرة **قوله** الثالث الفعل عند استواء الداعي الى اخره فيه
بحث لان طريقة الاستدلال لغير ابي الحسين وتوابعه وعندهم لا يقولون
بتوقف الفعل الاختياري على الداعي فلا وجه لها للوجه الثالث اللهم الا ان
يقال بعد توابع ابي الحسين في وجوب الداعي بمخالفته في ضرورية المبحث والالزام
عليه تامل **قوله** والحل ان وجوب الفعل الى اخره هذا الحل لصاحب لباب
الاربعين وفيه بحث لان شيئا من الداعي والقدرة اذا لم يكن من العبد كما
هو مذهبهم وجب الفعل بعدهما لم يتحقق المقدورية **قوله** لانه تعالى
اخبر بانه لا يؤمن ليس في قوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب ما يدل على ذلك
لجواز ان يكون صليها للفسق على انه تعالى يحتمل ان يحمل الايمان المنفي على
ايمان الموافاة اللهم الا ان يستفاد انه لا يؤمن اصلا من خبر الرسول عليه
السلام واسناد الاخبار الى الله سبحانه لان الرسول عليه السلام ما ينطق عن
الهوى ان هو الا وحي يوحى **قوله** وهو تصديق لما علم من نفسه خلافه ضرورة
وانه محال لا يخفى ان تجرد التصديق بما علم من نفسه خلافه ليس بمحال الا ترى
ان من اعتقد ان العالم قديم مامور بان يصدق بانه حادث ويبدل اعتقاده
اليه ولا استحالة فيه مع انه تصديق بما وجد من نفسه خلافه بل استحالة
فيما نحن فيه انما نشأ من خصوصية المقام حيث لزم التصديق بين التصديق
وعدمه وهو محال بالضرورة وذلك لان الايمان بانه لا يؤمن يتوقف على
ثبوت عدم الايمان فيه لان الايمان وعدمه من افعال القلب والتصديق
بفعل القلب يتوقف على ثبوته في القلب فيلزم من وقوع المكلف به الجمع
بين الايمان وعدمه **قوله** ولا نسلم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب قيل لا شك
ان سماع هذا الخبر ممكن فيه وانه مكلف بالتصديق التفصيلي على تقدير سماعه
فيلزم منه جواز التكليف بالجمع بين النقيضين وان لم يقع وهو المطلوب هاهنا

الجمع م

ولعل هذا هو وجه التامل ولك ان تقول لا نسلم انه مكلف بالتصديق التفصيلي
على تقدير العلم بهذا الخبر ويويده ما قال ابن الحاجب من ان المكلف اذا
علم ان المكلف به لا يقع لا يجوز تكليفه به فان قلت اذا لم يكلف
لزم ان لا يعاقب والتزل بان التكليف اولا كان لا حجة له لان الساقط
لا يعود قلت المعلوم يقينا هو انه معاقب بالفعل لعدم اتيانه بالتصديق
الاجمالي الذي امر به واما انه كان يعاقب على ذلك التقدير ايضا فيحتاج
الى البيان فتامل **قوله** التكليف واقع بمعرفة الله تعالى فيه بحث لان
الظاهر ان المراد من المعرفة معرفة وجوده تعالى ولا شك ان الدهري النافي
للصانع مكلف بان ينظر فيعرف وجوده تعالى فالرد الثاني مردود
فتامل **قوله** وربما احتج الخصم الى اخره والجواب انه لما ثبت بالدليل
السابق ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره وجب حمل هذه الالفاظ مجازا
عن السبب العادي او جعل هذه الاسنادات مجازا لكون العبد سببا لهذه
الافعال كما في بني الامير المدينة **قوله** اي عملكم مبني على ما ذهب اليه
سيبويه من ان ما مصدرية للاستغنا عن الحذف ولو جعلت موصولة
تم الاستدلال ايضا لان كلمة ما عامة يتناول جميع ما يعملونها من
الاوضاع والحركات وغير ذلك بل على تقدير جعل ما مصدرية ايضا يحتاج
الى جعل ما اضافة عملكم لاضافة العموم والا فالعمل بمعنى المعمول وهو يصدق
على مثل السرير بالنسبة الى النجار ولا خلاف في انه مخلوق له تعالى ويرد
عليه انه لا اضافة في الاية حتى يتصور حملها بمعونة المقام على الاستغراق ثم
انه لا حاجة اليه لان العمل ههنا بمعنى المعمول الذي هو الحاصل بالمصدر
وذا لا يصدق على مثل السرير فانه معمول بمعنى متعلق الوقوع كالسرير
فتدبر **قوله** فيلزم مقدور بين قادرين فيه نظر اذ للخصم ان يسند
الحركة الى مجموع القدرتين ويمنع استقلال كل منهما باحداث الحركة على
الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية الامر انهما تستقل باحداث حركة ذلك
الجسم في الجملة فلا توارد ولا تحكم **قوله** وبيانه على ما في الابكار الى اخره
انما قال على ما في الابكار لما في تقريره ضرارا وحفص من الاختلاف فان
ما نسب اليهما ههنا من القول لعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة
نسبه الشهرستاني في كتاب الملل والنحل الى النظام بحكاية الكعبي عنه
ونسب الى ضرار وحفص القول بكون افعال العباد مخلوقة لله تعالى مكتسبة
للعبد **قوله** وان كان معدوما حال وجود المتولد فلم يشترطوا بقاء
الفاعل عند وجود الفعل بل اكتفوا في تحقيق تمام العلة بوجود الفاعل في
الجملة مقدما او مقارنا فمعنى كون المتولد فعلا للعبد ومقدورا له تاثير
باختياره في السبب الموجب له فلا يرد ان المتولد لو كان مقدورا للعبد
لما وجد بعد فنائه **قوله** حوادث لا محدث لها اورد عليه انه يستلزم
استغنا العالم عن الصانع واجيب بانه انما جوزوا ذلك المتولدات

لثبوت ما يفضي الى حدوثها ولا يجوزونه في غيره فلا يلزم ذلك **قوله** كالقطع والذبح
اراد بهما الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدري فانه قايم بمحل القدرة ثم الفرق
بينهما وبين الالم في المضروب والاندفاع في التثقيل حيث حكم بان الاولين
واقعان على وفق الاختيار دون الاخرين هو ما يجي من ان الاخرين قد
يقعان بعد عجز فاعل السبب وموته فلا يكونان حينئذ على حسب القصد
والداعية بخلاف الاولين فان قلت قد يقع الاولان ايضا بعد ذلك
كما اذا رمى سكينا فاتفق بعد موت الرامي ان اصاب المذبح او عضوا
فحصل الذبح او القطع قلت هذا ليس بذبح وقطع في العرف ولو سلم فالمقدور
مما وقع على وفق الاختيار ليس الذبح والقطع في مثل هذه الصورة ولا
مطلقهما **قوله** لا يقوم حجة عليها وكذا لا يقوم حجة على تمامه والنظام ممن
ليس المتولدات عنده مما من فعل العبد على ما في الابكار حتى يلزم احد
المحذورين **قوله** فان العقلاء يستحسنون المدح والذم الى اخره اعترض عليه
بان حسن المدح والذم لا بد لا لثبوت استناد المتولد الينا وذلك لان حسن الذم
للمتولد حاصل وان علمنا استناده الى غيرها فانا نذم على القاء الصبي في النار
اذا احترق بها مع انا نعلم ان المحرق غير الملقي واجيب بان الذم فيها على نفس
الالقاء المفضي الى الاحراق عادة لا على الاحراق **قوله** اذ المتولد عندهم
قد يقع بعد عجز فاعل السبب الى اخره فيتل عليه وقوع المتولد بعد عجز فاعل
السبب وبعد موته لا ينافي كونه على حسب قصده وداعيته انما ينافيه لو
كان وقوعه من الفاعل ابتدا واما لو كان وقوعه منه باعتبار ايجاد السبب
فلا نسلم المنافاة غايته وقوع الفعل زمان عجز الفاعل وزمان عدمه وانما
يمتنع في الفعل المقدور ابتدا **قوله** والمتولد يحتاج الى السبب قطعا
ان اريد احتياجه الى سبب غير فاعل المباشر وما يصدر عنه فهو ممنوع عندهم
وان اريد احتياجه الى سبب صادر عن الفاعل فلا ينافي كونه فعلا فان افعال
الباري سبحانه وتعالى صادرة عنه بمرجح مع انها افعال له اتفاقا **قوله**
واجتماع المثلين محال اذا كان مبنى الدليل هذه الاستحالة لم يكن له اختصاص
بالقدرة الحادثة كما يتبادر من سياق كلامه بل يجري في افعال الله تعالى
على القول بالتوليد فيها **قوله** وهو محال ضرورة وجوابه منع استحالته نعم
هو خلاف ما جرى عليه عادة الله تعالى على اجتماع المثلين عند صدورهما
من واحد فتامل **قوله** ويحتمل الكلام وجها اخر الفرق بين الوجهين ظاهر
فان المباشر والمتولد في الوجه الاول متغايران بالتشخص يقع المباشر عند عدم
السبب ويقع المتولد عند وجوده وفي الوجه الثاني متحدان انه يقع تارة
بالمباشرة واخرى بالتوليد ولا يخفى ان لفظ العين في الوجه الثاني على
ظاهره بحسب الماهية وفي الوجه الاول محمول على المثلية او اريد به
العينية بحسب الماهية نظيره ان يقال زيد عين عمرو في الماهية اي ماهيتهما
متحدة **قوله** ثم تذكر النظر اي بلا قصد التذكر **قوله** بل مقدورا مباشرا

ذلك م

بالقدرة اى بالقدرة الحادثة كالالم يكن مقدورا للعبد كما لو كان متولدا
من تذكر النظر فى فيمتنع التكليف بها لكن يرد عليه انه يخالف ما ذكره من
الفرع الاول وهو ان المتولد من السبب المقدور يمتنع ان يقع مباشرا
باتفاق المعتزلة فتامل **قوله** وخرجت عن ان يكون مامورا بها دفع
لمنع بطلان التالى اعنى امتناع التكليف بها بناء على ان التكليف مقيد
بعدم المعرفة اذ تكليف العارف تكليف بتحصيل الحاصل وقد اوضحناه
فى رابع مقاصد النظر فلينظر ثمة **قوله** وجواب الثانى لا نسلم الى اخره
اعترض عليه بان صحة النظر لا تمنع نفس الشبهة المانعة وانما يمنع صحة
الشبهة والجواب ان الكلام فى تذكر النظر الصحيح الواقع فى القطعيات
ولا شك ان الشبهة العارضة لا تمنع العلم حينئذ وان لم يتبين عند
الناظر وجه فسادها بعينها كما مر فى الموقف الاول **قوله** ومن توليده بما
فى الحدوث توليده بما فى البقاء فيه نظر اذ توليد الاعتماد حال الحدوث
للحركة من المبدأ وحال البقاء للحركة من الوسط ولا يمكن مثله فى المجاورة
فان التاليف لا يتعدد ولو فى الوها فان الالم واحد وان دام ولو سلم
فالوها متحقق عند البرء مع انتفاء الالم فلا يرد على المعتزلة ما اورده
الامدى لظهور الفرق **قوله** لزمهم ذلك فى جميع الاسباب المولدة وقد
عرفت مما ذكرنا انفا ان البداهة او النظر قد يوجب الاشتراط فى البعض
كما فى الوها ويحتمل فى البعض كما فى الاعتماد فلا يلزمهم ما ذكر فى جميع الاسباب
المولدة **قوله** على ان المستقل بالاماتة والاحياء هو الله تعالى لم يذكر الاحياء
فى صدد بيان لزوم خرق الاجماع اما على سبيل الاستطراد واما الى انه
يلزم بعض المعتزلة خرق الاجماع على استقلاله تعالى بالاحياء ايضا لان
منهم من يدعى ان نسبة القدرة الى الضدين على السوية كالجبائى فاذا اعترف
بكون الموت المتولد من الجرح مقدورا للجارح لزمه ان يعترف بان الحياة
ايضا مقدورة له **قوله** فان الله تعالى هو يحيى ويميت فان المستفاد
من الاية صدور جميع الاحياء والاماتة منه تعالى كما عرفت من قولهم
فلان يعطى ويمنع على ما حققته فى كتاب المعانى **قوله** وايضا فيبطله
تفاوت الالم لا بانفصال والا لحصل ذلك الطعم الى اخره منقوض بعدم حصول
الالم بضرب الحجر مع ان الالم متولد من الضرب عندهم فليتامل **قوله**
والجواب ان اختلاف الوها الاظهر فى العبارة ان يقال والجواب ان اختلاف
الالم كاختلاف الوها لان النزاع وقع فى تولد الالم واعلم ان هذا
الجواب انما هو عن الاستدلال بالوجه المذكور واما لو استدل بالوها ثم
على دعواه يترتب الالم عن الوها المترتب على الاعتماد فان ترتب فعل على اخر
هو معنى التوليد احتيج الى الجواب الذى سيذكره بقوله وايضا فيبطله الى اخره
لكنه ايضا غير تام كما ستطلع عليه **قوله** وايضا فيبطله تفاوت الالام لا لانفصال
الالمان المتولدان من الوهنين متساويين فاما الزائد فى احدهما فمن خلق الله

سبحانه

سبحانه لانا نقول امكن ان يقال مثله فى الالم فيتعدد بتولده من الاعتماد
قوله ومما يحصل بزبانة العقرب واى بابرتها نقل من الشارح رحمه الله ان الصغانى
ذكرها فى العباب بسبب فالعبارة بباءين موحدتين واما الجوهرى فقد ذكرها
فى باب النون مع الزاى المعجمة ان زبانتا العقرب قرناها فهى حينئذ بالباء الموحدة
والنون لكنها لا تناسب هذا المقام لان العقرب لا تلدغ بقرنها بل بابرتها
قوله اقل ما يحصل براس الابرة فيه منع ذكرناه فى بحث اللذة والالم وهو
ان زبانة العقرب لسمها تفرق تفريقا غير تفريق دخول جرمها فالتلبية الوها
الحاصل بها من الوها الحاصل بدخول جرم الابرة ممنوع **قوله** المذكورة فى الكتاب
فيه ايماء الى انه لبنى اخر الفروع المذكورة فى الابكار فان فيه فروعا اخر
قوله هل يمكن احداث الالم الى اخره لانه يمكن ان يقال حاصله ان الواقع
فيما نشاهد هو وقوع الالم من الله سبحانه مقارنة للوها فهل يجوز خلاف
ما نشاهده بان يحدث الالم بلا وها ام لا فمن قال بان الترتب فى افعال الله تعالى
يدل على التوليد وبانه لا يجوز وقوع المتولد مباشرا لم يجوز ومن لم يقل جوز
فالعبارة الظاهرة على هذا التوجيه هى التى وقعت فى التعليق لكن لا يكون هو
الفرع حينئذ مبنيا على مجرد الفرع الثانى كما لا يخفى **قوله** لا يقتضى تعليمه انه
لا ينفعهم فيه لانه على ان المعتزلة وان اوجبوا اللطف على الله تعالى لكن لا
يوجبونه اذا علم انه لا ينفعهم **قوله** لا يقتضى امتناع الايمان والا كان قبيحا
لا يستند اليه تعالى عندهم وقد ينافش فى ذلك بان ما ذكر يصلح سببا
للامتناع باعتبار ان مبدأ الوسم والمنع صفة فى قلوبهم مانعة فتامله
قوله وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة هذا مخالف لما نقل
عنه المصنف من انه لا يوافق الحكماء فى وقوع فعل العبد اذا كان اختياريا
بقدرته يوافق لما مر هناك نقله فى شرح المقاصد **قوله** حملوا الهداية على
معناها الحقيقى قيل عليه هذا مع قوله والمعتزلة اولوا يشير الى ان الهداية حقيقة
خلق الاهتداء باتفاق الفريقين وتفسيرها بالدلالة تاويل والبحث عنها بانها
باقية على حقيقتها او مأولة بحث كلامى وهذا يخالف ما ذكره فى حاشية شرح
المطالع من انه حقيقة فى الدلالة على ما يوصل الى المطلوب واحتج عليه بقوله
تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى والجواب ان الغرض ههنا
بيان الحقيقة الشرعية المرادة فى اغلب استعمالات الشارع والمذكور فى حواشى
المطالع معناه اللغوى او العرفى فلا مخالفة ويمكن ان يدفع ايضا بان
الهداية قد تتعدى الى المفعول الثانى بنفسها وقد تتعدى بواسطة الحرف
وقد نفرق بينهما بان معنى الاول الايصال الى المطلوب ولا يكون الا
فعل الله تعالى فلا يستند الا الى الله ومعنى الثانى الدلالة على ما يوصل
فيستند الى القرآن تارة نحو قوله تعالى يهدى للتى هى اقوم والى النبى
عليه السلام اخرى نحو انك لتهدى الى صراط مستقيم فالمراد بالهداية فى قوله
ههنا وحملوا الهداية الى اخره والمتعدى بنفسه وفى حواشى المطالع والمتعدى

بالحرف فانه حمل الهداية في مصنفه وتبعا لك هدايا الهداية عليه لكثرة استعماله
ولان لا يبلغوا الفقرة الثانية كانه المراد في الاية الكريمة اعني واما نتوفينهم
وهذا الجواب وان كان لا يخلو عن تكلف الا ان ارتكابه لتوجيه الكلام ليس اول
تارورة كسرت في الاسلام **قوله** فلا يتصور طلبها فان قلت امثال ما ذكرنا
هو لطلب التثبيت والدوام قلت لا معنى لطلب التثبيت على الدعوة وهو
قوله ولا يستقدمون معطوف على مجموع الشرط والجزا لا على الجزا وحده
اذ لا يتصورا ستقدام شي عند مجيئه ولا وجه لتقييد بالشرط هذا هو
المشهور وقد ذكر في حواشي المطول انه يجوز عطفه على الجزا ايضا على ان يكون
معنى قوله تعالى لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون لا يستطيعون تقديمه
على نمط قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ومن هذا الباب قولهم
كلمته فما رد علي به سودا ولا بيضا وقد يجاب عن الاستدلال بالاثنين بجواز
ان يراد بالاجل فيهما الاجل الثابت فلا يعارض قسمة الاجل الى الثابت والمعلق
وانت خبير بان تخصيص بلا دليل ولا ضرورة فلا يسمع فان قلت قوله تعالى
ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده يدل على تعدد الاجل لان المنكرة اذا اعيدت
نكرة كانت الثانية غير الاولى قلت ممنوع بقوله تعالى وهو الذي في السماء
اله وفي الارض اله وقوله عز من قايل وقالوا لولا نزل عليه اية من ربه قل ان
الله قادر على ان ينزل اية ومثله اكثر من ان يحصى ولو سلم فلعل المراد بهما
اجل الدنيا واجل الاخرة **قوله** لما قالوا به تقدير جواب او لا يلائم تعلقها
بما قبلها فانه فاسد من جهة المعنى ولذا لم نقدره من جنس ما قبلها **قوله**
وبيان ذلك انه لما حكم العادة الى اخره المفهوم من هذا البيان هو انهم لم
ينسبوا الموت في كلتا الصورتين لله تعالى بل فرقوا بان ينسبوا موت الجم
الغفير بقتلهم في ساعة الى القاتل ليندفع عنهم شبهة القدح في المعجزات
وينسبوا موت جماعة قليلة في لحظة الى الله سبحانه لعدم المحذور في هذه
النسبة وهو القدح في المعجزات لكونه غير خارق للعادة ولولا ذلك لكان المحذور
لينسبوا الكل اليه تعالى وفيه نظر لان هذا شرح لا يطابق المشروح فان المفهوم
من قول المص وذهب جماعة منهم الى ان ما لا يخالف العادة واقع بالاجل منسوب
الى القاتل ومن سياق كلامه الى هذا القول انهم قايلون بان النسبة في
كلتا الصورتين الى القاتل غاية الامر ان الموت في صورة الجماعة القليلة
في لحظة واقع بالاجل وفي صورة الجم الغفير لا بالاجل وفي هذا الفرق تحكم
بحت لا يدعوا اليه داع اذ لا يلزم القدح في المعجزات على تقدير انتفائه لانه
لما كان موت الجم الغفير منسوبا عندهم الى القاتل لم يكن فعلا لله تعالى
سوا كان بالاجل او بلا اجل فيلزم القدح ليحتاج الى دفعه بالفرق بكون الموت
في احدى الصورتين بالاجل وفي الاخرى لا به اللهم الا ان يقال اذا كان موت الجم
الغفير في ساعة بالاجل يكون لله تعالى دخل فيه في الجملة وان كان منسوبا الى القاتل
فيلزمهم الالزام ففرقوا ليندفع عنهم الالزام وانت خبير بان الخارق موت

الجماعة

الجماعة الكثيرة في ساعة بلا مقارنة قتل لا موتها فلا يلزم القدح في المعجزات
سوا نسب الجم الغفير بالقتل اليه تعالى او الى القاتل وسوا قيل انه بالاجل او لا به
على ان انتفا المقارنة لدعوى النبوة تميزه عن المعجز فتامل **قوله** كان مثله
يقع في الوبا ذكر في تاريخ الجزري انه كان في سنة تسع وستين طاعون عظيم
بالبصرة ثم نقل عن المدايني انه قال حدثني من ادركه قال كان ثلاثة ايام فمات
في كل يوم سبعون الفا وقيل مات فيه عشرون الف عروس فاصبح الناس في
اليوم الرابع ولم يبق الا اليسير وصعد ابن عامر المنبر يوم الجمعة وما في الجامع
سوى سبعة رجال وامراة فقال لما فعلت الوجوه فقيل تحت التراب ايها الامير
قوله ليس ما ذكر تحديدا للرزق الى اخره فاندفع امور الاول اطلاق لفظ
الكل في التعريف مع انه لاحاطة الافراد والتعريف للماهية الثاني خروج
رزق البهايم عنه الثالث خروج المشروبات لعدم الاكل ثمه **قوله** بل هو نفي
الى اخره فذكر العبد لان الحلال والحرام انما يطلقان على الرزق بالنسبة
الى المكلف وذكر الاكل لافادة الشمول صريحا لكن يرد ان التعرض للاكل حينئذ
مستدرك سوا حمل على ظاهره او جعل مجازا عن مطلق الطعم ليتناول المشروب
والظاهر ان كلام المص موافق لما نقله الشارح بقوله وربما قال بعضهم لكن ينبغي
ان يريد بالعبد الحيوان مطلقا على التغليب لانه لا قايل بكون الرزق مخصوصا
بالانسان **قوله** وهو خلاف الاجماع ابطل للازم بكونه خلاف الاجماع
لا بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها كما ذكر في تفسير
القاضي وغيره لان المعتزلة اجابوا عنه بان الله تعالى قد ساق اليه كثيرا من
المباح الا انه اعرض عنه بسو اختياره وهذا وان سهل دفعه بان يفرض ان الله
تعالى لم يسق اليه شيا من المباح لكن النقض بمن مات ولم ياكل حلالا ولا
حراما قوي والجواب بان معنى الاية والله اعلم وما من دابة تتصف بالمرزوقية
الا على الله رزقها على تقدير تسليم كون المعنى هنا مشترك الدفع فان من اكل
الحرام طول عمره لم يتصف بالمرزوقية عند الخصم المخصص للرزق بالحلال
قوله الخامس في الاسعار الى اخره الظاهر ان هذا بحث لغوي لا كلامي اذ
لا نزاع في ان تقليل الاجناس وتكثيرها لرغبات من الله تعالى ولا في ان تعيين
المبيع والثمن من العبد وانما النزاع في الاطلاق المشعر لكن لما ورد في الحديث
تعرضوا له **قوله** لانهما معا اضافة غير الملك اي اضافات الزوجات والاولاد
من حيث انها زوجات واولاد اضافة تمليك **قوله** عند من اثبتها وهو
معتزلة البصرة كما ذكرناه في بحث الارادة **قوله** مكان للعاصي والكفر قال
في شرح المقاصد يلزم من هذا ان يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده
تعالى والظاهر انه لا يصبر على هذا رئيس فرقة من عباده وانت خبير
بان الظاهر انه لا يصبر على خلاف رضاه ايضا مع ان اهل السنة جوزوا في حق
الباري تعالى فالحق ان قياس الغايب على الشاهد فيما ذكر مما لا وجه له كيف
وصبر الله تعالى وحلمه بحر لا نهاية له فكيف يقاس في السعة والاحاطة على

صم عباده الذين هم بمنزلة الفطرة منه نعم ما اراده الله تعالى ارادة تامة لا
لا يختلف عنها واما ما اراد انه يفعله العبد لرغبته واختياره ابتلاء له ففي
عدم جواز تخلفه بحث ظاهر **قوله** وخالق الشيء بلا اكراه مريد له فيه بحث
لان الخلق المطلق لا يدل على الارادة لاحتمال الايجاب والخلق لا بالقدرة
لكن يؤول هذا الدليل حينئذ الى الدليل الثاني وايضا يكون قوله بلا
اكراه مستدركا والجواب ان المراد الخلق بالقدرة لكن نفي الاكراه بعد ثبوت
القدرة يكفي في اثبات الارادة ولا يلاحظ ههنا ان مخصص بعض المقدورات
بالوقوع هو الارادة بخلاف الوجه الثاني فان مبنى الارادة فيه هو هذا
قوله قد ثبت ان جميع الممكنات مقدورة لله تعالى فائدة الخلق هذا الكلام
دفع ما يقال من ان الارادة مرجحة في فعل المريد لا في فعل الغير فعلى تقدير
كون افعال العباد مخلوقة لهم لا يحتاج الى ارادته تعالى للتخصيص فيها
قوله وفيه بحث لان عدم ايمان الكافر الى اخره فيه بحث لان هذا انما
يرد على توجيه كلام المص في حمل احد الطرفين فيه على لا على التعيين واما
لو حمل على احدهما معينا اعني الطرف المستحيل فلا اذ تصور الصفة المرجحة
في الطرف الممتنع ظاهر بخلافه في الطرف الواجب فان الوجوب اثر العلم
والعلم تابع للوقوع والوقوع اثر الارادة القديمة فتامل **قوله** في معرض
تعظيم الله تعالى واعلاء شانه سبحانه لا يخفى ان هذا كلام خطابي اذ ايجاد
الاجرام العظام من السموات والارضين وما بينهما من الذوات بل كل ما
دخل تحت الامكان من الحركات الجزئية والاعراض البشرية المحسوسة
امر عظيم فيه تعظيم واعلاء لشانه **قوله** وذلك لانه ينعكس بعكس النقيض
الى اخره فيه بحث لان انعكاس الكلية كنفسها على طريقة القدماء مردود
عند المتاخرين وهذا الاستدلال لا يتاتى في المادة الجزئية قلت هذا
حق في نفسه لكن بناه على ما ذكره في المقصد الرابع من المرصد الثالث في اقسام
العلم حيث رد قول المراغي فيه بعدم انعكاس الكلية كنفسها وقد اشرنا
الى هذا هناك ايضا **قوله** هل يطيعه ام لا فيه بحث لان المعادلة والنحاة
يابونه الا ان يحمل ام على المنقطعة كما في قوله عليه السلام هل تزوجت بكرا
ام ثيبا والمقام لا يساعده كما لا يخفى اللهم الا ان يحمل على مذهب ابن مالك
وان كان مردودا كما حققناه في حواشي المطول **قوله** فلانه اذا امر العبد
بالفعل الى اخره فيه بحث لانه اذا لم يكن طالبا لفعله حقيقة لم تكن الصيغة
امرا الا ظاهرا فيجوز ان ذلك القول بالنظر الى ظاهر الحال لعدم الاطلاع
على سريرة المقال ويمكن ان يدفع بان المعلوم مما نحن فيه ايضا تحقق صيغة
الامر بالنسبة الى ايمان الكافر واما ان يحقق حقيقته اذ الاعتراف فيه
الاقتضاء حقيقة فقد لا يسلم فان قلت اذا لم يتحقق حقيقة الامر يلزم
ان يؤاخذ بترك الامتثال قلت لم لا يجوز ان تكون المؤاخذة لترك الامتثال
بما امر به ظاهرا اذ ليس له اطلاع على الحقيقة فتامل **قوله** اجيب بانه

مبني عليه فان قلت
مردود شرباعتبار
عدم كليته لاسيما في
الاستدلال الاخر
صح

قد

قد يامر به الى اخره فيه انه لا كلام على السند مع ان القائل اذا علم حصول
الفائدة بصورة الطلب لا حاجة الى حقيقة الطلب **قوله** ولا يقال مطاع الارادة
فيه ان هذا امر لفظي ولهذا لا يقال مطاع النهي ومطاع الطلب **قوله** قلنا
الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقضي اعترض عليه بانه لا معنى للرضا بصفة
من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضا بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي فالصواب
ان يجاب بان الرضا بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقتضى ليس بكفر
او بما في شرح الكشاف من ان الرضا بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان
له وعدم الاستقباح بخلاف الرضا بكفر الكافر مع استقباحه قصدا الى
زيادة عذابه كما قال تعالى حكاية ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا
يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم واجيب بان رضى القلب بفعل الله تعالى بل
بصفته ايضا مما لا يشك في صحته ثم ان الرضا بهما يستلزم الرضا بالمتعلق
من حيث هو متعلق مقتضى لا من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات ولما
كان الرضا الاول هو الاصل والمنشا للثاني اختار هذا الطريق فان قلت
لا فرق بين هذه الصفة وبين سائرها في وجوب الرضا فالتخصيص تحكم
قلت هذه الصفة تقتضي الخلق والشرور والالام من اثارها فهي مظنة
ان يعترض فيها العباد ويشمئزوا عنها فلدفع هذا الوهم قال الواجب الرضا
بالقضاء **قوله** الرضا بترك الاعتراض اعترض عليه بان الرضا صفة القلب
وكذا يقال رضي بقلبه ولو قيل رضي بلسانه كان تعريضا بعدم رضاه
وترك الاعتراض داخل عليه لانه نفسه فالتاييد المذكور انما يفيد
مغايرة ترك الاعتراض للارادة لا الرضا بها فان الرضا بالامر غير مفقود
للمشتري لم يؤمر به حقيقة بل امر بترك الاعتراض الدال عليه فالاولى ان يجاب
بان الرضا ارادة خاصة وهي الارادة على الاستحسان بترك الاعتراض
ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام ولك ان تقول المراد ان الرضا هو ترك الاعتراض
النفساني وهو الانكار والاستقباح والمؤاخذة دليل هذا الاعتراض فليتامل
قوله لانه خلاف الظاهر فيه بحث وهو ان المعارضة بهذه الايات انما تتم
اذا قدر مفعول المشية في الاية الاولى الاجتماع وفي الثانية الاهتداء
واما لو قدر في الاولى الجمع وفي الثانية الهداية كما هو المناسب لقاعدة
العربية وهي ان مفعول المشية في الشرط يترك لدلالة الجزاء عليه لان جمعهم
على الهدى فسر به عليه وكذا الهداية لانها بمعنى خلق الاهتداء لا ان الهداية
بمعنى الاهتداء حاصلة وكلمة لو تنفيها وبالجملة قد سبق ان المعتزلة قائلون
بعدم جواز تخلف المراد عن الارادة في افعال الله تعالى والجمع والهداية
المذكورتان من تلك الافعال فلو تعلق بها ارادته تعالى لوقع فليس في
انها مراعاة اصلا لاعتزالهم فتامل **قوله** الشايعة انما امرنا لشيء اذا اردناه
الاية فيه سهو اذ ليس نظم الاية على ما ذكره بل هو سورة يس هكذا انما امره اذا
اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وليس ما ذكره موافقا لموضع من القران

انتها

قوله بان المعنى اذا اردنا نكوسه قيل هذا التقييد راجع الى مشية الغير
وقدرته بان خلاف الظاهر فلم ارتكبه هٰهنا اجيب بانه لا بد لانه خطاب
التكوين عليه **قوله** الموجود اما خير محض لا شر فيه اصلا الشر بالذات عندهم
عدم شيء من حيث هو عدم مؤثر اعني فقدان كمال الشيء واذا اطلق على امر موجود
مانع عن الكمال كالبرد المفسد للثمار يمنعها عن وصولها الى كمالها كان
ذلك باعتبار كونه مؤديا الى ذلك العدم وهذا مقرر عندهم وان لم يقم
عليه برهان كما اشار اليه الشارح في حواشي التجريد وبهذا ظهر كون العقول
خيرات محضة اذ جميع كمالاتها حاصلة لها بالفعل عندهم واما كون الافلاك
كذلك ففيه نظر لان لها كمالات مؤثرة عندنا مفقودة لها كما علم من قولهم
وسبب حركاتها ولكن لم يذكرها الطوسي في شرح الاشارات اللهم الا ان يراد
بالشر معنى اخص ثم ان ظاهر تقريرهم في عالم الموجودات لا في الجزئيات ولذا
اجاب الشيخ في الاشارات عن الاعتراض بان الغالب على الانسان
بحسب القوة العقلية الجهل وبحسب القوة الشهوانية والغضبية طاعة
الشهوة والغضب وهي شرور لانها اسباب الشقاوة والعقاب فيكون الشر
غالبا في نوع الانسان بان الجهل المركب نادر بالقياس الى البسيط وقد
انضم البسيط الى الطرف الافضل بمعنى الكمال في العلم فلاجرم يكون الغلبة
لاهل النجاة وكذا الكلام في التوسط بين حسن الخلق وقبحه واعترض عليه
بان الجهل البسيط ايضا شر لانه فقدان الانسان كماله العلمي فلما
كان هو العام الناشئ يكون الشر اكثر واجيب بان الكلام في الموجود الذي
هو الشر والجهل البسيط ليس بموجود والانسان شرير بالاضافة اليه
لانه ليس سببا له والحق ان ما ذكره في هذا المحل من الاشارات اذ لا
يلائم اصول اهل السنة **قوله** ولما كان لقائل ان يقول الى اخره فيه بحث
لان هذا الاعتراض لا يتاتى الا مع القول بان فاعل العلم مختار ومع القول
بالحسن والقبح العقليين والفلاسفة لا يقولون بواحد من هذين الاصلين
فلا يتوجه السؤال عليهم حتى يحتاج الى الجواب اما انه لا بد من القول
بالاختيار فلانه لو كان موجبا لذاته لكان عدم صدور القبائح له تعالى
عنه سبحانه مستحيلا سواء كانت خيرات او شرورا فلا يتجه ان يقال لم يجعل
جعل هذا واما توقفه على القول بالحسن والقبح العقليين فلانه لو لم
يقل بذلك لكان الكل حسنا صوابا من الله تعالى على ما هو مقرر عندنا فلا يتاتى
ان يقال لا يجوز من الله تعالى فعل الشر بل يجب ان يكون فاعل الخير واجاب
صاحب المحاكمات بمنع ان الفلاسفة لا يقولون بالاصلين اما الثاني
فلان الحسن والقبح يطلقان على ملائمة الطبع ومنافرته وعلى كون الشيء
صفة كمال وصفة نقصان وعلى كون الفعل موجبا للثواب والعقاب
والمدح والذم ولا نزاع في الاولين انما النزاع في المعنى الاخير واما الاول
فلما مر في بحث القدرة من قولهم بالاختيار فنتيجة ان يقال ان الله تعالى

كامل

كامل بالذات خير بالذات فكيف وجد منه الشر الناقص ويحتاج الى الجواب
المذكور هذا وانت قد تحققت في اول بحث القدرة ان قولهم بالقدرة كلام لا
تحقق له وبعد ذلك يظهر ضعف جوابه والله الهادي **قوله** هو ارادته
الازلية الى اخره قيل القضاء في اللغة عبارة عن الفعل مع الاتقان كما دل عليه
كلام الصحاح والاتقان نظيمه على ما يقتضيه الحكمة وتقويته له عن مظان
الخلل ولهذا وجب الرضا بالقضاء فالقول بانه عبارة عن الارادة المذكورة يحتاج
الى بيان يدل على وضعه لذلك لغة او عرفا او اصطلاحا اذ الاصل ولا
دليل عليه كما سلف في القضاء فليس القدرة عبارة عن الايجاد المذكور بل هو
يجدد بتجدد كل محدد ويجدده الذي يوجده **قوله** واما عند الفلاسفة
فالقضاء عبارة الى اخره هذا يخالف ما في مشاهير الكتب الحكمية قال الحكيم
المحقق في شرح الاشارات اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات
في العالم العقلي مجتمعة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها
الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد وقال في المحاكمات اما العناية فهو علم
الله تعالى بالموجودات على احسن النظام والترتيب وعلى ما يجب ان يكون لكل
موجود من الالات بحيث يترتب الكمالات المطلوبة منه عليها والفرق بينها
وبين القضاء ان في مفهوم العناية تخصيصا وهو تعلق العلم بالوجه الاصلح
والنظام الاليق بخلاف القضاء فانه العلم بوجود الموجودات جملة هذا
واعلم ان الجواهر العقلية موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة اذ لا وجود
لها الا في الازل ولكن باعتبارين واما الصور والاعراض الجسمانية فهي موجودة
فيهما مرتين مرة في الازل مجملة ومرة فيما لا يزال مفصلة **قوله** والمعتزلة
ينكرون الى اخره اما انكارهم القدر فظاهر باسنادهم خلق افعال العباد
اليهم واما انكارهم القضاء فيها فلانهم لم يقولوا بارادة الله تعالى لافعالهم
بالذات بل قالوا انه تعالى يريد ان يفعلوها بقدرتهم ورغباتهم واما
لانهم انكروا الارادة في فعل السيئة والمباح **قوله** محرم او مخبر به المنهي
عنه نهي تنزيه يكون مكروها كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب بمعنى ان تاركه
يثاب عليه او ثواب ولا يعاقب فاعله والمنهي عنه نهي تحريم حرام عند محمد
واما عندهما اما حرام او قريب منه وهو المكروه كراهة التحريم ومعنى
قربه منه ان فاعله لا يدخل النار بفعله لكن يستحق محذورا اخر كان
يحرم الشفاعة لرفع درجته او لعدم ادخال النار تكت حرمانا موقتا
قوله ما لم ينه عنه شرعا ينبغي ان يراد بالوصول فعل صادر عن روية
ليخرج منه فعل البهائم والنائم والساهي **قوله** يقال المعاني ثلاثة الاول
الى اخره ذكر المص في شرح مختصر الحاجب ان الحسن والقبح انما يطلقان عندهم
على ثلاثة معان الاول موافقة الغرض ومنافرته والثاني ما امر الشارع
بالثناء على فاعله او بالذم له الثالث ما لا حرج في فعله وما فيه حرج
ثم قال وفعل الله تعالى باعتبار الاول لا يوصف بحسن ولا قبح لتنزهه عن

العرض والظاهر ان الحصر المذكور اضافى لا حقيقى اذ المعنى المذكور ههنا غير المعانى
الثلاثة المذكورة فى ذلك الشرح اما مغايرته للاول فظاهر واما الاخيرين
فلانهما يختصان بالافعال بخلاف ما ذكرهنا فان قلت الذى حصره فى الثلاثة
هناك حسن الافعال وقبحها لا مطلقهما قلت لا شك ان الحسن والقبح قد
يطلقان على الملايمة والمنافرة وليس هذا غير المعنى الاول المذكور لا فرق فيهما
فى الفعل الذى يلايم الغرض وينافر الطبع وبالعكس كتناول الادوية المرة
النافعة والاشربة اللذيذة الغير النافعة فلا يستقيم الحصر الا بحمله على
الاضافى **قوله** فان قتل زيد مصلحة الى آخره لا يخفى ان كلامه الذى نقلنا
من شرح المختصر يدل على ان المراد من الغرض غرض الفاعل لا القايم به ومن غرض
الغير والا لم يخرج فعل الله تعالى بما ذكره فمراده من قوله ههنا فان قتل
زيدا الى آخره ان قتل زيدا اذا صدر عن اعدايه يكون حسنا بمعنى موافقته
لغرض الفاعل الذى هو الاعدا ولو صدر عن اوليايه يكون قبيحا بالنسبة
الى الفاعل الذى هو الاوليا لكن يلزم على هذا ان لا يوصف الفعل الصادر
عن الاوليا بالحسن ولو بالنسبة الى الاعدا ولا يوصف الفعل الصادر عنه
عن الاعدا بالقبح ولو بالنسبة الى الاوليا ولعل اصحاب هذا التعريف يلتزمو
قوله فما يتعلق به المدح الى آخره لا يخفى ان هذا يخالف التعريف السابق
المختار عند الاكثرين لشمول ذلك بالمباح بخلاف هذا **قوله** سواسية
قال الاخفش سواسية اى اشباه فان سواسية ووزنه يجوز ان يكون
فعة او فعلة الا ان فتحها قبيح لان الكثر ما يعول موضع اللام واصلها
سووية انقلبت الواو ياء لكسرة ما قبلها **قوله** لحسن الصدق النافع وقبح
الكذب الضار لا يخفى ان المدرك بالضرورة منهما هو الحسن والقبح بالمعنى
الثانى لا بالمعنى الاول المتنازع فيه **قوله** وذهب من بعدهم من
المتقدمين لا يخفى ان المفهوم من كلام المص اثبات اوايل من المعتزلة صفة
حقيقية موجبة للحسن او القبح والمفهوم من تقرير الشارح عدم اثباتهم
اياها بل ان المثبتين من بعدهم من المتقدمين فالمخالفة ظاهرة والظاهر
ان مقصود الشارح اظهار عدم ارتضايه بكلام المص **قوله** انتفاء الصفة
المقبحة اى بعد القابلية للاتصاف بهما لتخرج فعل العاجز والملجا **قوله** فى
اعتبر قيد التمكن احترازا عن فعل العاجز والملجا اعترض عليه بانه يصدق
على بعض افعالهما انه ليس للمتمكن منه ان يفعله فلا يخرج بهذا القيد
عن التعريف والظاهر انه اعتبر قيد التمكن لانه لا يخرج فعلهما عن التعريف
لان ما لهما ان يفعلا قد يكون قبيحا صرح به العلامة التفتازانى فى شرح
التنقيح وجوابه ان الشارح اعتبر بحص ما فعلا وهو فعلهما المعصوم
مثلا ولا شك انه ليس بقبيح فيجب اخراجه ثم الموصوف مقدر كما هو
القاعدة فى المشتقات التى لم تذكر معها موصوفاتها والتقدير ههنا
بقرينة قوله ان يفعله ما ليس لفاعله المتمكن منه ان يفعله نعم لو اعتبر

نوع

نوع ما فعلاه لوجب شمول الحد له وعدم تقدير الموصوف المذكور اذ لا شك فى
قبحه وهو مناط ما ذكر فى التلويح **قوله** صادرا بلا سبب اشار الى انه المراد
بالاتفاق ههنا وان كان معناه فى المنطق ما يتوقف على مرجح تام لا يعلمه
بعينه **قوله** ويتسلسل وهو محال قد مر منا انه انما يلزم التسلسل اذا
كان صادرا عن العبد باختياره واما اذا صدر عنه لا به فلا فتنبه واعلم
ان بعض الاعتراضات التى اوردناها فى المقصد الاول من هذا المرصد
يتوجه على ما ذكر فى هذا المقصد ايضا فلا حاجة الى تكريرها فليطلب منه
قوله كان اتفاقيا كما مر اى صادرا بلا سبب يقتضيه ويخصص وجوده
بالنسبة الى ذلك الوقت الذى وقع فيه فان قلت المرجح الاول يجوز ان يرجح
وقت وجوده على ساير الاوقات كما انه رجح نفس وجوده على عدمه اذ لا
ممانعة بين الترجيحين قلت لما كان المرجح الاول هو الاختيار المتعلق
فى الوقتين معا على الغرض السابق كان نسبته الى الوقتين على السوية
فلا معنى لترجيح وقت وجوده على ساير الاوقات وهو ظاهر **قوله** والاظهر
ان يقال الى آخره اى الاظهر ان يجعل كل من لزوم نفى الشرعين وتكليف ما لا
يطاق فسادا مستقلا لا ان يجعل اللازم هو الاول ويجعل الثانى دليلا
كما هو الظاهر من كلام المص وان كان المتبادر من كلام الشارح انه تعليل
المقدر **قوله** اما نقص او فى حكمه كونه نقصا بالنظر الى عموم لزوم
نفى قدرة الله تعالى والحسن والقبح الشرعيين وكونه فى حكمه باعتبار
لزوم السفسطة **قوله** هو ارادته وقدرته فيه نظر لان هذا الكلام على
تقدير تسليم احتياج الفعل الى الداعى كما يدل عليه سياق كلام الشارح
والمرجح الذى ذكره اعنى الارادة والقدرة ليس بداع فان قلت يحمل المرجح
المذكور على ما هو الاعم من الارادة والداعى قلت لا يستقيم حينئذ
ما ذكره او لا من ان تلك المقدمة لازمة ونحن لا نقول بها وان حمل المرجح
فى المنع على الداعى وفى التسليم على الاختيار او الاعم لم يتوارد على شى واحد
ولا يخفى ركاكته فالصواب ان يقال هو علم بالنفع فتدبر **قوله** المتعلقتان
بالفعل فى وقت معين مخصوص الظاهر ان مراده بالوقت المخصوص هو
وقت وجود الفعل وح لا وجه للقول بالمرجح قديم لان التعلق معتبر فى المرجح
فيكون المرجح متجددا اللهم الا ان يقال ان المراد بالوقت المخصوص الازل
بان يتعلقا فى الازل بوجود المقدور فيما لا يزال ولا حاجة الى تعلق آخر
حادث فلا يحتاج **قوله** لنا ان نختار الوجوب فيقال الوجه ان نختار
الجواز لان الفعل اذا وجب مع المرجح القديم لزم الايجاب قطعا لا شائبة
كما قاله هو لزوم كون الفعل اتفاقيا ثم بل اللازم كون تعلق الارادة بلا
داع ولا استحالة فيه وانت خبير بانه انما اختار الوجوب كما مر مرارا من
ان رجحان الوقوع لا يكفى فيه بل لا بد من الوجوب واما قوله شائبة
الايجاب فبالنظر الى ان ليس اللازم الايجاب البحت كما فى المطبوع المجبور

على النار المحرقة والماء الرطب ضرورة تحقق الارادة وان وجب تعلقها الموجب
للفعل على المراد لزم خلط الايجاب فلا يدل على عدم الايجاب نفسه وان اوهمه
العبارة **قوله** فلا حاجة الى مرجح اذ المحوج الى المؤثر عندنا الحدوث فيه
بحث لانه ان اراد عدم الاحتياج الى علة اصلا فباطل بالضرورة كيف
ويلزم وجوب الفعل بالاجنبي الغير المتعلق بالذات اصلا وان اراد عدم
احتياجه الى ما يرجح وجوده عن العلة فلا يلائم التعليل فتامل **قوله**
وانما ينتهض حجة الى غير الجبائي فان قلت لعلهم يريدون ان المقتضي
هو الذات اولازمها لكن بشرط الجهات والاعتبارات فلا ينتهض ما ذكره
حجة على غير الجبائي ايضا قلت ما ذكرته يؤول الى مذهب الجبائي
وقد سمعت ان النقل الصحيح اختلاف مذاهبهم **قوله** فانه اي الكذب فيحسن
الى اخره فيل عليه الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه لكن ترك انجا
النبي عليه السلام اقبح منه فيلزم ترك الاقبح الى القبيح فالواجب الحسن
هو الانجا لا الكذب واجيب بان الكذب لما تعين طريقا الى الانجا
الواجب كان حسنا البتة ورد بان هذا بعد تسليمه انما يفيد حسن الكذب
من جهة كونه طريقا الى الانجا هذا لا ينافي قبحه لذاته لجواز اجتماع الجهتين
وانت خبير بان الحجة على غير الجبائي وحسن الفعل عندهم وكذا قبحه
اما لذاته اولصفة لازمة له فلا يجامع القبح اصلا فاجتماع الحسن
والكذب باعتبار الجهتين انما يتاتى على مذهب كما ستاتي اليه الاشارة
قوله واذا حسن الكذب فهنا قبح الصدق الى اخره فان قيل سلمنا ان
الصدق الضار حسن عندنا والكذب النافع قبيح عندنا وان لم يدرك
الحسن والقبح فيهما بالضرورة قلنا النفرة التي يجدها العقل في هذا
المقام اقوى بكثير من النفرة التي يجدها في الكذب فيما لا مضرة فيه فاذا
كانت الصورة الاولى اولى بالقبح **قوله** وهو باطل فتعين الاول نقل
عنه رحمه الله ان هذا اشارة الى ان الترديد ليس كما في الاولى لان يقال
اذا جاء الغد فكذبه حسن والا فتركه وهو باطل فتعين الاول وهو المطلوب
وانت خبير بانه لا حاجة الى هذا اذ يكفي في ابطال التحسين والتقبيح
العقليين استلزامه في هذه الصورة اما اجتماع الحسن والقبح في
شي او تخلف القبح عما لا يجوز تخلفه عنه فتامل **قوله** لا نسلم ان مستلزم
القبيح قبيح اي لا نسلم انه قبيح مطلقا حتى لا يجامع الحسن في الجملة فلا ينافي
هذا المعنى قوله فلا تتعدد جهة الحسن والقبح **قوله** فيكون مثلا الكلام
الواحد الى اخره انما قال مثلا لان ترك الكذب قد يحصل بالسكوت فليس
يلزم على الشق الثاني ان يتحقق كلام يكون حسنا وقبيحا باعتبارين وبهذا
يندفع ما قيل من ان قوله والكلام الواحد لا يلائم السياق فان الكلام في
ترك الكذب وهو المستلزم للقبح لا الكلام الصادق **قوله** او يلزمه
قبحه مطلقا فان قلت يلزم على هذا ان يكون ترك القبيح قبيحا قلت

بطلان اللازم ممنوع عندهم فان ترك القبيح اذا كان مستلزما لقبيح اخر
قوله على بطلان مذاهب المعتزلة كلها لكن الظاهر انه لابطال قول من
يقول القبيح معلل بالذات حيث قال فكذبه اما حسن فليس الكذب قبيحا
لذاته **قوله** والشرط لا يمتنع ان يكون عدميا كما هو المشهور وان كان
الشرط العدمي عند المص كاشفا عن شرط وجودي كما يقتضيه كلامه في بحث
العلة والمعلول **قوله** فلا وجود لتركبهما الظاهر من كلام المص ان ضمير له
راجع الى القبح والمعنى وان قام بالمجموع فلا يتحقق للقبح في المحل لعدم وجود
موصوفه فيلزم الخلف ولا يرد انه يلزم من عدمية القبح عدمية اتصاف
المجموع به لجواز الاتصاف بالصفات العدمية لان الكلام مبني على ان القبح
صفة ثبوتية فاذا لم يثبت لم يتصف به المحل كما لا يتصف بالسواد المعدوم
وقد مر نظيره **قوله** واما الامدي فانه قال الى اخره قيل انما عدل المصنف
عن هذا التقرير لان ماله الى انكار كون الكذب صفة لمجموع الكلام وانه
باطل اجماعا وبداهة وللقائل ان يقول ماله الى انكار كون كذب المجموع
سببا لقبحه بناء على ان القبح صفة ثبوتية لا الى انكار قيام الكذب بالمجموع
كما لا يخفى **قوله** فلنا هو من صفاته النفسية هذا الجواب عن من يقول
انه راجع الى القبح والمعنى وانه قائم قبح الاشياء لذاتها ومن يقول هو لصفاتها
فجوابه ما سياتي **قوله** فلا يستدعي صفة حتى يقول انها كونه كاذبا فيلزم
على الشق الاول كون الحرف خبرا فظهر ان هذا الجواب يتجه على تقرير المص
ايضا لا كما زعم الشارح انه انما يتجه على تقرير الامدي **قوله** بشرط
انضمام الاجزاء اليه فان قلت عند ما وجد الاول لا انضمام وعنده
ما وجد الاخر لا الاول فلا قبح قلت لو سلم فالمراد بشرط كونه بحيث ينضم
اليه الاجزاء فان قلت الكلام في قبح الكل فكيف يعدم بكل حرف بالشرط
المذكور قلت قبح الكل جملة قبحات الاجزاء فلما وجد الموصوف على التفصي
وجد الصفة كذلك **قوله** وايضا لا نسلم امتناع الى اخره وايضا ما فيه
حرف النفي لا يلزم من قيامه بالمعدوم ان يكون سلبا محضا لجواز ان يكون
مفهوما كليا تصدق على افراد بعضها وجودي وبعضها عدمي كاللاممكن
الصادق على الواجب والممتنع وايضا لا نسلم امكان تعقل ذات الفعل بالكنه
واما التعقل بالوجه فلا يجدي فان قلت لو لم ينتقض الدليل بانه يقتضي
ان لا يتصف الفعل بالحسن الشرعي للزوم قيام العرض بالعرض قلت
لان الحسن والقبح اذا لم يكونا لذات الفعل او لصفة من صفاته بل بالشرع
لا يكونان عرضين حقيقيين قائمين به بل يكونان لمجرد اعتبار الشرع
فلا يلزم قيام العرض بالعرض بخلاف ما اذا كانا لذاته او لصفته فانهما
حينئذ يكونان عرضين حقيقيين قائمين بالفعل سواء اعتبرهما معتبر ام
لا فيلزم قيام العرض بالعرض كذا في شرح الصحائف هذا وقد حقق المحقق
التفتازاني في شرح الاصول ان الحسن الشرعي عند التحقيق قديم لا عرضي

ويتعلق بالفعل لاصفة له فليتظر فيه **قوله** الخامس علة القبح الى اخره فيه بحث لجواز ان يكون القبح من الصفات النفسية فلا يعلل حينئذ حتى يفيد ان علته حاصلة قبله على انه لا يرد على الجبائي لان قيام الاعتبارى بالمعدوم جائز والاولى ان يقال القبح حاصل قبل الفعل ولذلك ليس له ان يفعله فيلزم اما قيام الصفة الحقيقية اعنى القبح بالمعدوم او تقدم الشئ على نفسه **قوله** فيصح عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية الصحيح عندهم اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية بمعنى ما لا يكون العدم جزءا من مفهومه لا بمعنى الوجود فيحتمل ان يكون مذهبهم وجود القبح فى الخارج بناء على ان نقيض اللاقبح المعدوم ثبوته وكذا وجود علته وح لا احتمال لقوله على لتقدمها الى اخره **قوله** اذا الناس سرطوا الى اخره النصارى القائلون بالتثليث مستثنى من هذا المقام **قوله** ومن لا يتدين بدين اصلا جزم من لا يتدين بقبح قتل الانبياء بطريق ان يقول لو وجدنى لقبح قتله **قوله** اى لم يمتنع منه الكذب الى اخره انما فسر الحسن بعدم الامتناع اما الى ان يتبين بطلان الشارح عدم الامتناع حتى لو جعل فعل الله تعالى واسطة لتم الالزام ايضا ولان الحسن بمعنى عدم النهى مسلم عند المعتزلة ايضا **قوله** لانه قد يكون فى تصديقه للنبى عليه السلام الجواب والسؤال مبنيان على ان التصديق بالمعجزة احيانا رماض وقد مر ما فيه وان اريد بالكذب فى السؤال الكذب العقلى فالجواب يستفاد من قوله ودلالة المعجزة عادية **قوله** ودلالة المعجزة عادية هذا فى التحقيق جواب اخر فتامل **قوله** وما ينتمى اليهما اى من الثواب والعقاب **قوله** فى فعل الطاعات ان فعل الثانى تاكيد للاول ويحتمل حذف المضاف او العاطف اى مجرد ولى فعل او فعل **قوله** واما على سبيل الاجمال الى اخره حاصل كلامه انه اذا لاحظ خصوصيات تلك الافعال لم يحكم فيها بحكم خاص لعدم ادراك جهة تقتضيه واما اذا لوحظت بهذا العنوان اعنى كونها مما لا يدرك بالعقل اى جهة حسنها وقبحها يحكم فيها به وهذا هو معنى الحكم على سبيل الاجمال وبالجملة لا شك فى اختلاف الاحكام باختلاف العنوان فيجوز ان لا يدرك جهة حسن فعل او قبحه اذا لوحظ بخصوصه فيتوقف فى حكمه ويدرك جهة واحدة منهما اذا لوحظ بالعنوان الى المذكور وهذا كالحكم بان كل مؤمن فى الجنة وكل كافر فى النار مع التوقف فى المعين منهما وبهذا التقرير اندفع ما قيل عدم ادراك الجهة يقتضى التوقف فكيف قيل بالحظر او الاباحة فتامل **قوله** من بحر لا ينزف اى لا ينقص من بحر النشر او باى ذهب ما وهنا **قوله** لغرض اخرجوا على تقدير ان يكون افعال الله تعالى معللة بالاغراض **قوله** اى هناك حظرا واباحة لكنا نعلم فيه دفع لما ذكره المحقق التفتازانى فى التلويح من ان تفسير التوقف بعدم العلم بان فيه حكم الله تعالى امر لا ٢ بانا نعلم ان الله تعالى قطعا فى كل فعل حكما اما بالمنع او بعدمه **قوله** على ان الله

تعالى

تعالى لا يفعل القبح فان قيل الكفر والظلم والمعاصى كلها قبائح وقد خلقها الله تعالى قلت نعم الا ان خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجد للقبيح لا فاعل له فان قيل فلا يفعل الحسن ايضا لانه لا حكم عليه امرا كما لا حكم نهيا والاجماع على خلافه قلنا قد ورد الشرع بالثناء عليه فى افعاله فكانت حسنة لكونها متعلقة للمدح والثناء عند الله تعالى واما اذا اكتفى فى الحسن بعدم استحقاق الذم فى حكم الله تعالى فالامر اظهر **قوله** وانه سفه ثلاحظ لك ان تقول انه مسفة لكن لا يجوز ان يحصل به غرض دنيوى كما قاله ابو هاشم واتباعه فى الالم **قوله** يحى القلع اى يقبل يقال انحى عليه بالسوط اى اقبل عليه والمعنى ايضا تقلعه بافناد وتوجه تام فهو ابلغ من القلع **قوله** والثالث لا اثابة ولا معاقب وانه كان يدخل الجنة عند علماء المعتزلة القائلين بان اطفال المشركين خدام اهل الجنة فهم فى الجنة ولا ثواب لهم اذ الثواب عندهم منفعة دائمة خالصة مقرونة بالتعظيم والاكرام والقيد الاخير منتف فى حقهم ثم دخولهم الجنة بلا ثواب لا ينافى كونها دار الثواب لان معناها ان الثواب لا يكون الا فيها لا ان كل من دخلها يثاب **قوله** يا رب لو عمرتنى الى اخره لو هذه للتمنى عند بعض النحاة فلم يرد لها لا يحتاج الى الجواب ولكن يؤتى لها بجواب منصوب كما فى ما نحن فيه وقيل هى لو الشرطية التى اشربت معنى التمنى وقيل هى لو المصدرية اغنت عن فعل التمنى والمراد بالدخول فى قوله فادخل الجنة الدخول المقرون بالثواب او الدخول بدونه حاصل لاطفال المشركين عندهم كما تحققت فقيل لو قال الجبائى التعيز كالاحداث ليس بواجب بل الواجب حداث ما يتمكن به العبد من الطاعة ليسلم عن الاعتراض الالزام **قوله** فان كان الايلام من الله تعالى يدخل فى هذا كل ما فعله غير المكلف كالسبع والصبى بقرينة قسيمه وفيه بحث لانه يخالف قوله عليه السلام انه تعالى ياخذ للجماء من القرناء اللهم الا ان يفرق بين تعويض المكلف وغيره وقد يجاب بان الحديث خبر واحد فى مقابلة القطعى مع انه لا يدل على كيفية الانتصاف فلعل ما يكون بالعوض من عنده **قوله** وان لم يكن لها حسنة الى اخره كانهم لا يجوزون ان يؤخذ من سيئات المجنى عليه ويحمل على الجانى على ما ورد فى الاحاديث لعلهم نظروا الى ظاهر قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى اى لا يؤاخذ بذنب غيره لكنا نقول هذا وزر ايلامه المظلوم **قوله** فهو احتراز عما دونه لا عما فوقه لما سيجى من انهم صرحوا بان العوض من الله تعالى يجب ان يكون زائدا **قوله** مستحق خال عن التعظيم والاجلال احتراز بالمستحق عن النفع المتفضل به لكونه غير مستحق وبالخالى عن التعظيم عن الثواب ومن ههنا ظهر انه لا يجب اعلام المستحق به بالعوض بايصاله عوضا لمخلاف الثواب فانه يجب ان يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بان يشعر بانه ثواب له كذا فى التجريد وشرحه **قوله** وتسلسل قيل لم لا يجوز ان يعوض

عن الم الانقطاع في الاخرة اللهم الا ان تعال مدعاهم وجوب كون بعض العوض
في الاخرة ومدعى الفريق الاول جواز كونه كله في الدنيا فاذا كان عوض بعض
الم الانقطاع في الاخرة ثبت مدعاهم **قوله** ورد بجوازالى اخره وايضا عوض
تالم منقطع العوض عن محل النزاع فان النزاع في غيره كما صرح به في التحرير بعد
قوله وبتواصل الاختلاف الاول فالاولى تقديمه عليه **قوله** في كل
وقت من اوقات الاخرة الى اخره التمسك المذكور من القائلين بوجوب
كون العوض في الاخرة وبوجوب دوامه وبه يظهر وجه الاستدلال
لان منع المستحق لاى عن المستحق ولو في اول اوقات الاخرة فتيح عندهم
فتامل **قوله** لئلا يتالم بانقطاع التخفيف فان قلت يجوز ان لا ينقطع
التخفيف فلا يتالم قلت دوام العوض غير واجب عندهذه الفرقة
بل منقطع بقي فيه بحث وهو انه لا يجدورفي القائم بانقطاع التخفيف
اذ على تقدير تسليم لزوم التسلسل على الوجه المذكور لمنع استحالته في
الدار الاخرة لان ماله دوام العوض ولا يجدوركه فيهما والظاهر
من السياق ان منعهم ظهور التخفيف بهم لئلا يحصل لهم السرور بحصول
التخفيف فيحتج منعهم العوض اعنى التخفيف وعقاب الفسق فتدبر **قوله**
مخالفا للحكمة لان الاشتغال بالعوض جائز فتوسيط الالم عبث والاخرون قالوا
اذا وسط الالم يكون العوض غير مسبوق بالمثل فيكون الذ واعلم ان
المفهوم من ظاهر ما ذكر في الاختلاف الخامس اختلاف المجوزين في وقوع
الايلام وعدم وقوع مشاهد فيجب ان يوجه بجواز الايلام بمجرد التعويض
او مع كونه عبرة له ولغيره كاختلاف المانعين حيث صرح به الابهري **قوله**
بزجره عن القبيح فان قلت الزجر عند ما كان الالم في مقابلة سيئة ولا يجب
العوض حينئذ كما مر اللهم الا ان يقال يكفي في الزجر ترتب الالم على السيئة
ترتبا ظاهريا وان لم يكن في مقابلتها في نفس الامر قلت لا نسلم انه يجب
في الزجر وجوب كون الالم في مقابلة السيئة نعم يرد ان العوض اذا كانت
بحيث يعرض كل عاقل فتحمل ذلك الالم لاجله لم يحصل الانزجار اللهم الا ان
يقال ينزجر بالالم لعدم الشعور **قوله** وذهب عباد الضمري في اكثر النسخ
تقديم اليا المثناة من تحت على الميم وصحح بعضهم عكسه على ان الضيمري منسوب
الى ضيمر تصغير صيمر وهي قرية من قرى الشام كذا في المغرب **قوله** فعليك
بالتامل في مطابقته لما في الكتاب يعني انه غير مطابق له لان الظاهر
من كلام الامدي اتفاق المانعين على جواز الايلام بمجرد التعويض
واتفاق المجوز على عدم جوازه الا بشرط التعويض واعتبار العبرة لكن
الايلام والمفهوم من نقل المص هو الاختلاف في كل من الفريقين اللهم
الا ان يحمل المانعون والمجوزون في كلام الامدي على جمهورهم ولا يخفى
انه خلاف الظاهر **قوله** ولا ينتفع منه شي ومن هذا تكلف تحصيل الحاصل
قوله لا معقب لحكمه اي لا راد له وحقيقته الذي يعقب الشي بالابطال

قوله

قوله لان القدرة الحادثة مع الفعل الى اخره اعترض عليه الاستاد المحقق
بان عدم تعلق القدرة اذا كان من جهة ان القدرة مع الفعل لم يبق
في امتناع الفعل لعلم الله تعالى بعدم وقوعه ولا لارادته لذلك واختياره
اياه دخل ولزم ان يكون كل مكلف به مما لا يطاق سواء علم الله تعالى وقوعه
او علم عدم وقوعه لان التكليف قبل الفعل بالضرورة والقدرة معه ولا
قايل به لان مرادهم بالقدرة في هذا المقام سلامة الاسباب والالات
لا الاستطاعة التي مع الفعل وجوابه ان معنى قوله فان مثله لا يتعلق
به القدرة الحادثة الى اخره انه لا يتعلق به في زمان من الازمنة اي لوقع
الزمان المستقبل بالنظر الى زمان التكليف لان القدرة مع الفعل والفعل
ممتنع في جميع الازمان لان وقوعه يستلزم انقلاب علم الله تعالى جهلا
او تخلف المراد عن الارادة او انقلاب اخباره كذبا فتامل **قوله** ولقايل
ان يقول ما ذكره الى اخره يرد عليه ان هذا الاعتراض انما يتوجه على ما حمل
عليه كلام المص من ان المراد بما قالوه في ايمان ابي لهب انه مكلف بان
يومن بجملة ما اتى به النبي عليه السلام ومن جملتها انه لا يومن فيكون
تكليفا بالجمع بين المتنافيين واما اذا احمل على ان المراد بما قالوه انه تعالى
علم عدم ايمانه واخبر به ومع هذا كلفه بالايمان فيكون تكليفا بما لا
يطاق فيصح قول المص انه ليس بمحل النزاع لانه من القسم الاول ولم يرد
عليه ما اورده **قوله** ليست معللة بالاغراض فان قلت اتفق
الفريقان على ترتب المصالح على افعال الله تعالى فالنزاع في انها مسماة
بالغرض ام لا نزاع في التسمية فهو بحث لغوي لا كلامي قلت الغرض
هو العلة الباعثة على الفعل فالنزاع في ان تلك المصالح هل هي باعثة
للباري سبحانه وتعالى وسببا لاقدامه على فعله ام لا ولا شك انه بحث
كلامي لا لغوي **قوله** جهابذة الحكما جمع جهبذ وهو لفظ معرب معناه
الحاذق الماهر **قوله** مستكملا بتحصيل ذلك الغرض فللقايل ان يقول
ان اردتم باستكماله بالغرض حصول صفة كمال له بسبب الفعل فلا نسلم ان
فعله لو كان لغرض لكان مستكملا بالغير لجواز ان يكون كامل الذات ويحصل
له بسبب كل فعل كمال ويتجدد له استحقاق المدح لاجله وان اردتم
به غير ذلك فبينوه وانما لم يذكر المص هذا المنع اعتمادا على ما مر في جواب
المعتزلة حيث قالوا لو كانت الصفات زائدة على ذاته تعالى يكون ناقصا
لذاته مستكملا بالغير فان قلت الاستكمال بالغرض المتجدد
يستلزم الخلو عنه وهو نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه قلت الخلو عن
الكمال الفعلي ليس بنقص كما مر في بحث الرؤية والمعروض كما لا فعلي لكونه
محمودا او مشكورا مثلا **قوله** لما مر من العلم الضروري بذلك رد بمنع
الضرورة بل يكفي مجرد كونه اصلح للغير **قوله** كيف يدعي وجوب تعليل افعاله
الى اخره لا يخفى ان قول الفقها لكن افعاله تابعة الى اخره ان كان تاما

لجميع افعاله تعالى كما هو الظاهر بكون خلود اهل النار رداً عليهم ايضاً لكن لما
لم يذكر قول الفقها لكن المعالة تابعة الى اخره في المتن تعين صرف قوله
كيف الى اخره الى رد قول المعتزلة ولهذا خصصه الشارح بنفي الوجوب
قوله ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم يمكن ان يقال ترتب الخلود على الكفر نافع
في ترك الكفر واختيار الثبات على الايمان وايضاً المومنون ينتفعون
بخلود اعدائهم في النار لحصول تشفي الصدر لهم قوله مدخل في وجود
الجنة لو جاز حصوله بدون الفعل كان التوسل بالفعل الى تحصيله عبثاً فان
من قدر على ان يبيع متاعه في بلد نفسه بعشرة فذهب الى بلدة بعيدة
ليبيعها بتلك العشرة كان عابثاً قوله كما بيناه فيما سلف فيه ان ما
سبق هو استناد الموجودات الخارجية اليه تعالى ابتداء فلم لا يجوز ان لا يكون
الغرض منها على ان توقف بعض الاشياء على بعض عقلاً وضرورة معلوم
ضرورة كتوقف وجود العرض على وجود الجوهر قوله وايضاً اذا عللت
افعاله بالاغراض الى اخره لا يخفى ان هذا الكلام يدل على انه وجه ثالث
وقد نص المص على ان المذكور وجهان ويمكن ان يقال هذا الوجه يفيد سلب
العموم اعني سلب ان جميع افعاله تعالى معللة بالاغراض فيفيد ابطال مذهب
الخصم الذي هو الايجاب الكلي ولا يفيد اثبات مذهبنا الذي هو عموم السلب
بخلاف الوجهين الاولين فلم يذكر في اثبات المذهب الا وجهان وقد
اشار الشارح الى هذا التوجيه بضم قوله في اثبات مذهبنا الى قول المص
لنا وجهان قوله والا تسلسلت الاغراض الى ما لا نهاية له فيه انه لا يجوز
ان يفعل شيئاً في اليوم ليفعل اخر في الغد ويفعله في الغد ليفعل ثالثاً بعد الغد
لا الى اخر ومثله غير مستحيل كما في مفهوم الختان والدليل انما يتم اذا
استلزم وجود الشيء وجود ما هو لاجله وبالجملة هذا الدليل انما يتم لو وجب
كون الغرض فعلاً اخر حادثاً مقارناً للعلة التامة وهو ممنوع لم لا يجوز
ان يكون امراً متجدداً فتامل قوله بل يكفيه التغاير الاعتباري لا اعتبارية هذا
هذا بناء على ما ذكره في حواشي المطالع من انه لا يلزم من كون الشيء غاية
لنفسه الا ان يكون وجوده الذهني علة لوجوده الخارجي ولا محذور فيه
وفيه نظر اذ يلزم ان يكون غاية الشيء معلولاً له بحسب الخارج ومترتباً
عليه فلا يتصور بينهما الاتحاد بالذات قوله لكنها ليست اسباباً باعثة
الى اخره لان الباعث ما يكون مقصوداً بالقصد الاولي ويكون القصد
الى الفعل لاجل تحصيله وافعال الله تعالى ليست كذلك بل كلها مقصودة
بالقصد الاولي لاستغنائه الذاتي قوله بدون استحقاق سابق تبع
قالوا وللاعمال تاثير في الاستحقاق لقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون
ونظائره وانت خبير بان الاستحقاق بمعنى ترتب الثواب والعقاب
على الاعمال مما لا نزاع فيه واما بمعنى كون ذلك الترتيب حتماً لازماً يجب
ان يدم تاركه كما زعموه فممنوع ولا دليل في الكتاب عليه قوله ولم

يحس

يحسن ان يتفضل بذلك عليهم ابتداء فيه بحث وهو انه لو سلم قبح التفضل
بالثواب ابتداء لم يندفع بالتكليف اذ لا نسبة لطاعة العبد ولو استغرق عمره
ولم يعصه طرفة عين الى ما وعد الله تعالى من الثواب بفضله وجوده الا ترى
ان الامير اذا امر ازذال بان يزيل واقعة في الطريق ففعله ثم اعطاه كثيراً
من المال واحله غاية الاجلال فنزل له وقام من مرتبه معظماً له ومكرماً
اياه وامر خدمه بتقبيل انامله يذم عند العقلاء حينئذ ايضاً قوله
فبطل ما ذكر نحوه من غرض التكليف قال بعض الفضلاء الحق ان تعليل
بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود
والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص شاهدة بذلك
كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون الاية ومن اجل ذلك كتبنا
على بني اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها لكيلا يكون على
المومنين حرج الاية ولهذا كان القياس حجة الا عند شرذمة لا يعتد
بهم واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل ما من افعاله عن غرض فمحل قوله
وايضاً نقل الواضع لانها تخصيص الاسم بمعنى وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه
فيكون نقل المتكلم قوله ولم يلتفت اليه المص لانه لا يصح بحسب اللغة
واحداث اصطلاح جديد بلا ضرورة مما لا وجه له قوله ولا شك انها
اي تلك النسبة غيره فيه بحث ظاهر لان سياق كلامه يدل على ان المراد
بالغير هو الغير الاصطلاحي وقد سلف ان من اقسام الموجودات وان النسبة
ليست منها عند اهل السنة فليست هي ولا ما تشتمل عليها غيراً بالمعنى الاصطلا
قوله وكذا الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفة الظاهر ان المراد
بالذات ذات الواجب تعالى اللهم الا ان يقال فيه غلبة قوله فذهب
ابن فورك الى اخره توضيح المقام ان ابن فورك ومن يوافقه اطلقوا الاسم
على المدلول المطابقي للفظ فان ارادوا بالمسمى ما وضع الاسم بازائه
فوجه اطلاق القول بان الاسم نفس المسمى ظاهر وان ارادوا به ما يطلق عليه
الاسم اعني الذات كما يدل عليه قول الشارح فانه يدل على الذات الى اخره
فمرادهم بكون الاسم عين المسمى مطلقاً هو الاتحاد المعتبر في الحمل والبعض
الذين خالفوه ارادوا بالمسمى المعنى الثاني واخذوا المدلول اعم من المطابقي
واعتبروا في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق
وانه غير ذات الخالق بناء على ما مر في الامور العامة من ان صفات الافعال
غير الموصوف وان الصفات التي لا عينه ولا غيره هي التي يمتنع انفكاكها عن
موصوفها واما الشيخ الاشعري فقد اراد بالاسم مدلول المطابقي وبالمسمى
الذات فالمدلول المطابقي للاسم العلمي عين الذات التي هي المسمى وفي نحو الخالق
والرازق غيره وفي العالم والقادر لا عينه ولا غيره فلا حاجة الى ما ذكره
شارح المقاصد لتوجيه كلام البعض المخالف لابن فورك من ورود نقض عليهم
بان الاسم نفس الخلق مثلاً الا ان يثبت تصريح الشيخ ايضاً به قوله كالموجود

يراد الذات المطلقة او مع

مبني على ان الوجود غير الذات **قوله** هو التسمية وانه غير المسمى لايخ ان جعل
الاسم غير غير التسمية ظاهر البطلان الا ان يصطلح على ذلك فيكون النزاع
معهم لفظيا **قوله** بالمعنى المذكور راى القول الثالث **قوله** اى مسماه لان
التسبيح والتعظيم انما يتعلق بالمسمى لا باسمه وقد يمنع ذلك بانه كما يجب
تنزيه ذاته وصفاته عن النقايص يجب تعظيم الالفاظ الموضوعة لها
وتنزيهها عن الرفث وسوء الادب وقيل الاسم في الايتين مقحم وكذا في قوله
الى الحول ثم اسم السلام عليكما **قوله** فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه لكن
باعتبار خصوصيته لان الوضع للكل لا للجزئيات بل باعتبار انه اسم
كما حقق في المعاني والمغايرة بالكلية والجزئية لا تضر العينية في هذا
البحث بما لم يتضمنها معنى زائد كالخلق والعلم **قوله** اذ يجوز ان يعقل
الى اخره وانما لم يجب لجواز ان يكون الواضع هو الله تعالى كما هو مذهب
الاشعرية لانه انما يفيد تعقل الواضع للمسمى ولا يفيد امكان تفهيمه
المعنى ايضا في وضع الاسم **قوله** اى يتوقف اطلاقها على الاذن فيه
فان قلت من الاوصاف ما يمتنع اطلاقه عليه تعالى مع ورود الشرع
بها كالماكر والمهدى ونظايرهما قلت اجاب في شرح المقاصد بانه لا يكفى
في الاذن مجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام ومن
سياق الكلام بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية ادب **قوله**
وقال القاضي ابو بكر الى اخره حجته قياس لوازم الاسماء على مراد فاتها واعترض
عليه امام الحرمين بان القياس انما يعتبر في العمليات دون الاسماء
والصفات واجيب بان التسمية على اللسان **قوله** ولا لفظ الطبيب
اعترض عليه بانه قد ورد في حديث المصابيح انه عليه السلام قال لمن
قال انى طبيب انت رفيق والله الطبيب وقد عرفت مما نقلناه عن
شرح المقاصد جوابه **قوله** وذهب الشيخ ومتابعوه الى اخره ههنا فائدة
ينبغى ان ينبه عليها وهو ان بعض الفضلاء صرح بان لفظ واجب الوجود
لم يرد في الكتاب والسنة فمن اشترط التوقيف في اسماء الله تعالى ينبغى
ان لا يجوز اطلاقه عليه تعالى مع انه هذا الاطلاق شايع اللهم الا ان
يقال هذا في التحقيق صفة جرت على غير من هى له المعنى واجب وجوده
كما في حسن الوجه فليس من محل النزاع وفيه نظر والحق ان اطلاق واجب
الوجود عليه تعالى بالاجماع وهو من الادلة فليتأمل **قوله** مائة الا
واحدة تاكيد لقوله تسعة وتسعين قيل وفائدته دفع توهم ان العبارة
سبعة وتسعين او سبعين وفي بعض الروايات الا واحدة بتانيث الواحد
على تاويل الاسم بالكلمة فان قلت عن الجلالة لا يجمع ذلك غيرها باعيانها
يجمع افرادها من المعانى في الجلالة والشرف يكون تسعة وتسعين منها
ثم ان اسماء الله تعالى يجوز ان تتفاوت فضيلتها لتفاوت معانيها ثم من خصها
داخل الجنة في موقع الصفة في قوله تسعة وتسعين اسما من الحديث المنقول

من صحيح

من صحيح البخاري ومسلم قلت قوله عليه السلام ان الله تعالى ان لا يزيد على التسعة
والتسعين فما معنى الحصر المستفاد اذ قد ورد التوقيف بغيرها الى اخره فان قلت
اذا كان اسما من اسم الله تعالى الاعظم ان لم يدخل في التسعة والتسعين فكيف يختص
بمزيد الشرف مما هو خارج عنها وان دخل فكيف ذلك وهى مشهورة والاسم الاعظم
يختص بمعرفته ولى ونبى وهو سبب كرامات عظيمة لمن عرفه قلت
يحتمل الخروج ويكون شرف هذه الاسماء المعدودة بالاضافة الى جميع الاسماء
المشهورة عند الجماهير لا بالاضافة الى الاسماء التى يختص بمعرفتها الانبياء والاولياء
ويحتمل الدخول لكنه مبهم لا نعرفه بعينه الاولى ومنشأ الكرامات هو الدعاء
به بخصوصه كذا ذكره الامام الغزالى في شرح الاسماء الحسنى والحق ان التصرف
بالاسم الاعظم وباى اسم كان من اسماء الصرف موقوف على تحصيل المناسبة مع
مسماه والتخلق باخلاقه وبمجرد ذكر الاسم الاعظم لا تحصل المناسبة كما ان
ذكر اسم السلطان لا ينفع ما لم يحصل معه المناسبة الخاصة اللهم انفعنا
قوله واما في الحديث الى اخره اختلف في انه هل يجوز تسمية الله تعالى
بما ثبت بخبر الواحد فقيل يجوز لانه من باب العمل وقيل لا لانه من باب الاعتقاد
ثم الظاهر انه في الاطلاق ولو على وجه الاخبار يكفى في الاذن ما لم يكن في
السوق امر اخر يمنعه والا يلزم ان لا يكون كثير من الاسامى ماذونة فلا
عبرة بما في شرح المشارق من انه لا يلزم من قول عايشة رضى الله عنها
ان الله رفيق يجب صحة ان يقال يا رفيق لانه ذكر على وجه الاخبار **قوله**
فكالحنان هو بالتشديد بدون الحنان بالتخفيف وهو الرحمة قال الله تعالى
وحنانا من لدنا **قوله** وهو احد قولى الخليل وسيبويه حكى ابن جنى
ان سيبويه راى في منامه فقيل ما فعل الله بك فقال خيرا وذكر كرامة عظيمة
فقيل له بم نلت ذلك فقال بقولى ان اسم الله اعرف المعارف **قوله** واصله
الاله يحتمل ان يكون حرف التعريف فيه من التحلى وهو الظاهر من كلام الشارح
ويحتمل ان يكون من الحكاية بان يكون الاصل الها منكرا وقد ذهب الى كل فرقة
قوله من الوله قاله على كلا الوجهين فعال بمعنى مفعول لكن على الثانى
اصله ولاه ابدلت الواو همزة كما قالوا في وساد اساد **قوله** في الاشتهار
قيل لا بعد في ان يشعر بالنقص باعتبار ملاحظة الاصل كما في الكنى والالقاب
قوله الرحمن الرحيم الرحمة في اللغة رقة القلب وانعطاف يقتضى
التفضل والاحسان ومنه الرحم لانعطافها على ما فيها لكن اسماء الله تعالى
انما توخذ باعتبار الغايات التى لا تكون انفعالا لان ذلك اضر بهما بمزيد الانعام
ثم اعلم ان الرحمن ابلغ من الرحيم لما فيه من زيادة البناء فبعضهم اعتبر الابلغية
باعتبار الكمية كما قيل يا رحمن الدنيا ورحيم الاخرة لان رحمة الدنيا تعم المومن
والكافر ورحمة الاخرة تختص بالمومن وبعضهم لاحظ الابلغية باعتبار
الكيفية لحمل الرحمن على المنعم بالنعم الاخروية لانها كلها جسام واما النعم
الدنيوية فحقيرة بالنسبة اليها وقيل الرحيم ابلغ لان الفعل يكون للصفات

الجبلية وهو مردود بالسقيم والمريض ثم الرحمن من الصفات الغالبة لم تستعمل
في غير الله تعالى ولهذا قدم على الرحيم وقول بني حنيفة لمسيلمة الكذاب
رحمن اليمامة تعنت وتمرد **قوله** لا براء اي لا يزال تمن رام بريم بمعنى يبرح
قوله وقيل عليه ثواب العالمين كانهم جعلوا العزيز بمعنى المعز كالخبير
بمعنى المخبر وقيل هو المتصف بصفات الجلال والاكرام وقيل ينبغي ان يحمل
صفة الجلال والجمال على صفة القهر والطف حتى يكون مغايرا لمعنى
المتكبر والا فان اريد بهما الصفة السلبية والثبوتية كما قيل في تفسيرها
لم يكن لقول الشارح وقيل في آخره فائدة فتامل **قوله** قال الامدي
هو قريب من معنى الجليل قيل التفاوت باعتبار المعنى اللغوي فان الجليل هو
المتصف بالجلال وذو الجلال صاحب الجلال فالتفاوت والقرب غير مخفي
قوله يتوقف عليها السمع اي توقفا قريبا فيخرج مباحث الالهيات ن
قوله او يتوقف هي على السمع اي بالاتفاق فيخرج مثل السمع والبصر والكلام
فانها عقلية عند البعض **قوله** فهو عند اهل الحق من قال له الله تعالى وقيل
النبوة عبارة عن هذا القول مع كونه متعلقا بالمخاطب ولما كان التعلق
والمتعلق به غير قديم لا يلزم قدم العالم النبوة عبارة عن هذا القول مع كونه
متعلقا بالمخاطب وهذا كلام النبوة وان كان قول الله تعالى قديما لانها
ليست عبارة عن مجرد قوله تعالى بل عنه وعن تعلقه بالمتعلق الحادث
وانت خبير بان تفسير النبي بما ذكر ينبغي ان يبنى على حدوث الالفاظ
اذ مع حدوث التعلق او قدمه ايضا مع حدوث المتعلق غير التعقل فان
قلت ذلك التفسير يفضي الى توقف النبوة على ثبوت الكلام وقد
استدل عليه فيما سبق بما تواتر من الانبيا وهل هذا الا دور صريح قلت
الذي توقف عليه العرة هو الكلام اللفظي وهو من قبيل ايجاد الاصوات
والحروف الغير المتوقف على الكلام النفسي القائم به تعالى والماخوذ
من الشرع هو هذا فلا دور **قوله** نوع خفا كما لا يخفى لان المطلوب ان
المخصص مجرد المشيئة والاية انما تدل على انه تعالى يعلم المكان الذي يجعل
فيه رسالاته وهذا امر آخر بل دلالة الاية الكريمة على اشتراط الاستعداد
اظهر لما روي ان ابا جهل قال تزاحمنا بني عبد مناف حتى اذا صرنا كفرسي
رهان قالوا منا نبي يوحى اليه والله لا نرضى به الا ان ياتينا وحي كما ياتيه
فنزلت الاية للرد عليهم بان النبوة ليست بالنسب والمال وانما هي
بفضائل نفسانية يخص الله بها من يشاء من عباده فيجتبي برسالته من
علم انه يصلح لها كذا في تفسير القاضي ثم هذا لا يستلزم الايجاب الذي
تقول به الفلاسفة لانه سبحانه ان شاء اعطى النبوة وان شاء امسكه وان
استعد المحل وقد يقال اذا شاور احد فقلت له انت ما تصنع
استفيد منه بحسب العرف تفويض امره الى مشيته وفيه ما فيه **قوله**
المنقسمة الى آخره قد سبق تفصيله في عاشر مقاصد القدرة **قوله** حيث

جوزموه

جوزموه للمرتاضين الى آخره قد يجاب عنه بان لهم ان يقولوا كونه بلا مرض ونوم
ورياضة تختص به على انه يجوز ان يكون الخاصة المطلقة مجموع الثلاث
ويكون كل واحد واحد خاصة اضافية **قوله** مع اتحادها بالنوع مستكمل
الى آخره اعترض عليه بجواز الاستناد الى المشخصات ثم قوله مبني على القول
بالموجب مدفوع بجواز الاستناد الاختلاف الى احوال البدن بطريق العادة
نعم مذهبهم الايجاب لكن الكلام في لزوم القول به على تقدير استناد اللاختلاف
الى احوال البدن بجواز الاختلاف بطريق جري العادة تنافي الشرطية التي
كلامنا فيها **قوله** كما للمرضى والمجانين وقد يجاب عنه بان خلاصة كلامهم
ان النفس الانسانية اذا بلغت اتصلت بالمبادي العالية تتمثل لقوته المتخيلة
العقول المجردة والنفوس السماوية اشباحا مصورة سيما العقل الفعال الذي له
زيادة اختصاص بعالم العناصر فيخاطبه بكلام مسموع فيكون ذلك من
فعل الله تعالى وملائكته فيه تخيل صورة لموجود ولم يسنده وبين تخيل
ما لا وجود له اصلا كما للمرضى والمجانين **قوله** افترى الطبيعة الطبيعة
عندهم وجود النظام الكامل صرح به في شرح المقاصد والظاهر ان
استناد عدم الاهمال الى الطبيعة مجاز عقلي على نحو صام نهاره وان اريد
بالطبيعة سببها اعني العناية فتامل **قوله** في حقيقة المعجز لا خفاء ان
حقيقة الاعجاز اثبات المعجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب
العجز وجعل اسما له فالتا للنقل من الوصفية الى الاسمية في الحقيقة وقيل
للمبالغة كما في العلامة وذكر امام الحرمين ان ههنا تجوزا آخر بناء على ان الاصح
من راي الاشعري وهو ان العجز ضد القدرة وانما يتعلق بالموجود حتى ان
عجز الزمن عن القعود لا عن القيام ووجه التجوز على هذا ان المراد بالعجز
عدم القدرة اذ لو حمل العجز عن المعارضة على المعنى الوجودي لوجدت
المعارضة لاضطراريته وقد سبق تحقيق هذا في مباحث القدرة فليتذكر
قوله عبارة عما قصد به الى آخره اعترض على هذا التعريف بانه صادق
على الذي يظهر في يد الساحر المدعي للنبوة واجيب بان المراد المقصود من عند
الله تعالى والاظهر في الجواب ان يقال المتبادر من التعريف قصد اظهار
الصدق في نفس الامر فلا يصدق على السحر كما لا يخفى **قوله** ان كان عدميا
كما هو اصل شيخنا الى آخره هذا المنقول عن الامدي يخالف لما مر في المقصد
الثامن من مقاصد القدرة فليتطر به **قوله** وشرط قوم الى آخره
قيل هذا مستدرك لان معنى الشرط الاول اعني كون المعجز فعل الله تعالى
ان لا يكون للعبد دخل فيها بالكسب وجوابه ان معناه ان يكون مخلوقا له
تعالى ويؤيده ما ذكره الشارح في شرح الكشاف ان شرط المعجز ان يكون
صادرا من الله تعالى لانها تصديق فعلي منه سبحانه ويكون معنى قوله
وشرط قوم الى آخره انه شرط قوم ان لا يكون مكسوبا للعبد ايضا وكلا
يقدح في هذا عدم قولنا بالقدرة المؤثرة للعبد اصلا كما لا يخفى ويويده

ايضا ما سيذكره في جواب اولا شبه الطائفة الخامسة القائلة بان المعجزة
لا تدل على الصدق **قوله** كصعوده الى الهوا الى اخره فانه مقدور له
باقدار الله تعالى **قوله** وهو الاصح لان المقصود تصديق النبي عليه السلام
بتعجيز الغير وهو حاصل ما في عبارة الكتاب من الاختلال لان من مشروط
ان لا تكون المعجزة مقدورة للنبي قايل بان نفس القدرة معجزة فلا معنى
للرد عليه لان نفس القدرة معجزة قيل ويمكن حمل كلام المص على ان كون ذلك
الفعل مقدورا للنبي دون غيره معجزة فلا اختلال في العبارة ولا يخفى بعده
بتسليم مساعدة عبارة المص لذلك المعنى ان كون الفعل مقدورا والنفس القدرة
في عدم المقدورية وانه لا معنى للرد بكون معجزا على من شرط مقدورية
المعجزة فتامل **قوله** ظاهرا على مدعي النبوة فقولهم كرامة الاوليا معجزة
لنبيهم انما هو بطريق التشبيه اي هي كالمعجزة في دلالتها على صدق نبيهم
قوله وهو بعد ذلك مختارا الى اخره هذا يدل على انه لو قال المعجز في
ان احيي هذه الصنم الميت فاحياه فنطق انه كاذب لا يعلم به صدقه
قوله لان المعجزة اخباره عن الغيب الى اخره لا يخفى ان قوله وقد علمنا
خلوه يكون مدا زايدا على هذا التقدير **قوله** فيكون هو كاذبا في دعواه
الى اخره فيه بحث وهو انه لم يكن كاذبا عندما ظهر فيه العلم بالغيب لتاخر
دعواه عن ذلك فرضا فيما ذكره انما يتم لو ثبت انه لا يتصور ظهور الخارق
على يد من يكذب في وقت ما ولو في المستقبل بالنسبة الى زمان ظهوره
قوله وستانيك انه لا يظهور الى اخره قد ينافش فيه بانه فرق
بين الكذب في دعواه انه اية صدقه والكذب في دعوى النبوة وما سياتي
هو الثاني واللازم هنا هو الاول **قوله** بنت شفة تقال ما كلمته
بنت شفة اي بكلمة **قوله** في انه تعبير عن المحقق الى اخره لا يخفى ان المراد
بالاستقبال هو الاستقبال بالنسبة الى الزمان الذي دل الكلام على
وقوع المعبر عنه فيه وهذا مشترك بين المشبه والمشبه به فلا يرد
ان الاستقبال في المشبه بالنسبة الى زمان التكلم ولا كذلك في المشبه
به اعني الحديث النبوي في الاستقبال فيه بالنسبة الى كون ادم عليه السلام
من الما والطين فالاظهر ان يقال في انه تعبير عن غير المحقق في زمان
بما يدل على تحققه في ذلك الزمان تنبيها على القطع والتيقن بتحققه هذا
وقيل معنى الحديث كون نبوته عليه السلام مقدرة في الازل وثابتة
في العلم الالهي الازلي وهذا غير ما ذكره الشارح لكن يرد على كل من التوجيهين
ان سياق الحديث يشعر باختصاصه عليه السلام بهذه الفضيلة من
بين الانبيا صلوات الله سبحانه عليهم وعلى كل من التوجيهين لا اختصاص
للفضيلة المذكورة به عليه السلام لان نبوة   على كل حال لكل
احد ثابت في العلم الالهي الازلي ويجوز التعبير عن كل حال علم وقوعه في
المستقبل بما يدل على تحققه بل وقوعه هو كما ذكروا لا قرب ان يقال في

معنى

معنى الحديث للكل بحسب مرتبة كل منهم علما عند تعينا تهم العامة بما سيرد
عليهم من النشات المورثة واحكامها ونبينا عليه السلام كان في نشاته
الروحانية نبيا للارواح ومتوسطا في تعيين حصص كما لاتهم الروحانية
التي بحسبها تظهر كما لاتهم الجسمانية كما يروى عنه عليه السلام اول ما خلق الله
نوري المفهوم من شرح الجندي **قوله** لان شرطه العلم بكونه معجزا فيه بحث
وهو انه مخالف لما مر في بحث النظر من ان وجوب النظر على المكلف لا يتوقف
على النظر وعلى العلم بوجوبه والا لدار وذلك لان العلم بكونه معجزا انما يكون بعد
النظر فالصواب ان يقال لان شرطه التمكن من العلم بكونه معجزا وذلك انما
يحصل بعد وجود ما وعد به **قوله** وربما لم يكن كذلك فان قلت الحصول
على وجه الاخبار عنه قبل الحصول هو محل الكلام وانه خارق البتة قلت
انضمام الخارق الى ما ليس بخارق في نفسه لا يجعله خارقا فيكون الخارق
في الصورة المذكورة في المال نفس الاخبار المذكور **قوله** كما اشير اليه
بقوله عليه السلام الى اخره مبني على ان المراد لوازمه المغنية عن الطعام
والشراب بلذتها الشاغلة عنهما كما قيل
وان شراب الوصل خير شرابه وكل شراب عندها كسراب
ويحتمل ان يكون المراد حقيقة الطعام والشراب فيكون من قبيل كلما دخل عليها
زكريا المحراب وجد عندها رزقا **قوله** لما فيه من الصور الكلية والجزئية
قالوا ان للجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفسي نقشين
احدهما على هيئة كلية والاخر على هيئة جزئية شاعرة بالوقت والاول
بالذات والثاني بالالة **قوله** وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادات
الى اخره هذا رد على الشيخ ومتابعيه فانه هو القايل بان دلالة المعجزة
عقلية كما سيذكره الان وقد يجاب عنه بان الشيخ انما يعتبر الدلالة
العقلية بعد القيود اعني المقارنة لدعوى النبوة والتحدي فلا يتجه
حينئذ قوله فان خوارق العادات الى اخره فتامل **قوله** ومن عندنا
اجرا الله تعالى عادته الى اخره فيه ان العلم بالمدلول حصول عادي في كل
الادلة حتى العقليات عندنا فالاولى الاقتصار على قوله فان اظهار
المعجزة الى اخره **قوله** معلوم انتفاوه عادة قيل فيه بحث لان
معلومية انتفائه عادة لا تنافي ان يكون بعض من خفي جبلي مجبول في
الطبايع وهو قبيح تصديق الكاذب من الله تعالى وانه لا يفعل ذلك
لحصول الاختلال الصريح ثم ان كون الكذب صفة نقص وقبحا والصدق
صفة كمال وحسنا مما لا ينبغي ان ينكر وان انكر بمعنى ترتب الثواب والمدح
والعقاب والذم فليتامل واعلم انهم جوزوا ظهور الخوارق على يد
المتالهة المتلاودين المبتلى فان الادلة القطعية قائمة على كذبه بخلاف
مدعي النبوة ويظهر منه انهم يجوزون ظهوره على يد من يدعي النبوة بعد
خاتم الانبيا صلى الله عليه وسلم **قوله** لان العلم بتصديق الكاذب محال

حاصل الكلام ان عادة اقتران المعجزة بالصادق وعدم جواز خرق العادة
فيما يستلزم الصدق وصدق الكذب محال وكذا عادة خلق العلم يستلزم
العلم بصدق الكاذب وبهذا التقرير يظهر اندفاع تخيل ان اعتقاد النبي قطعا
لا يستلزم وقوعه واما كون الاعتقاد مطابقا لا مدخل فيه للجعل حتى
يقال انه ايضا عادة **قوله** الثالث التصديق بها الى اخره فيه بحث
لان هذا الدليل لا يناسب المذهب الاول اعني دعوى استحالة البعثة
في نفسها الا ترى الى قوله رح يلزم افحام النبي وبقى البعثة عبثا فتدبر
قوله وبهذا يعلم الجواب عن الثاني وهو ان يقال الى اخره لا يخفى ان
هذا المعنى من عبارة المص لا يخلو عن بعد والاوجه ان يجعل قوله
بنصب دليلا او يخلق علما ضروريا اشارة الى الجواب عن الثاني بان يقال
حاصله انه يجوز ان يكون علم النبي عليه السلام بالاحكام بطريق نصب
الدليل او خلق العلم الضروري بها من غير القا كلام من شخص اذ الكلام
في الامتناع الثاني لا في نفي الواقع ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان
ليس كل جسم يرى كالهوى ومنها الجن والملائكة ولو سلم فيجوز ان يلقى
النفي في الخلوات فان الكلام في الامتناع الذاتي فتامل **قوله** وجواب
الرابع عندنا ان القدرة على الفعل قبل اقتصار المص على ما ذكره من غير
تعرض لدفع الفساد خروج عن قانون الجواب على ان ما ذكره الشارح
في توجيهه يستلزم ان لا يعصي الكافر لان التكليف على ما ذكره مع الفعل
واذا لم يتحقق منه الفعل اعني الايمان فلا تكليف اللهم الا ان يكون المراد
مجرد دفع كلام الخصم **قوله** وذلك كالاحداث فنل المحذور في المتن عدم
الفائدة وهو لا يوجد في الاحداث فتامل **قوله** وهو لا كلهم احتجوا
الى اخره لا يخفى انتقاض دليلهم ببعثة ما اعترفوا ببعثته من الانبيا
المذكورين **قوله** ومنها تعلمها الذي نقول نحن به ذكر الانعدام
غير مناسب للمقام لان امكانه مما يتوقف على امكان البعثة والمعجزة
وهذا اول المسألة **قوله** فلا يكون حينئذ خرق للعادة مثل هذا الاتصال
مع كونه مخالفا لما مر من الشرط الثاني للمعجزة وغير متناول للمعجزة
التي لم يقع الامرة مشكل فان منع كون وقوف الشمس في الافق مرارا امثلا
خارقا خروج عن الانصاف اللهم الا ان يقال هو خارق للعادة وموافق
لعادة اخرى وفيه تامل **قوله** اي على كون السحر موثرا وجه النفي
ان لا يتوهم من الحقيقة كونه مشروعا اذ لا نزاع في بطلانه شرعا **قوله**
كعقده لبيد بن الاعصم مع النبي عليه السلام روي انه سحر النبي عليه السلام
في احدي عشر عقدة واتر دسه في بئر فمرض عليه السلام ونزل المعوذتان
واخبره جبريل عليه السلام بموضع السحر فارسل عليا كرم الله وجهه
فجا به فقرأهما عليه وكان كلما قرأ اية انحلت عقدة ووجد بعض الخفة
فان قلت فهلا يلزم هذا صدق الكفرة في انه مسحور قلت لا لانهم

ارادوا

ارادوا به انه مجنون بواسطة السحر وحاشاه عن ذلك **قوله** ومن انكر
من القدرية الى اخره قالوا القدرية السحر ارادة ما لا حقيقة له كالشعبذة
التي سببها سرعة اليدا وخفاء وجه الحيلة واحتجوا بقوله تعالى في قصة
موسى عليه السلام يخيل اليه من سحرهم انها تسعى اجيب اي على تقدير جواز
ان يكون سحرهم ايقاع ذلك التخيل وقد وقع ولو سلم فكون اثره في تلك
الصورة هو التخيل لا يدل على انه لا حقيقة له **قوله** وقال اخرون
هو كافر وجوب القتل لا يستلزم الكفر فلا اشكال في نقل بل قوله وقال
اخرون الى اخره بقوله فقال بعضهم يجب قتله لان المراد به انه يجب قتله
حدا وان لم يكن كافرا فتامل **قوله** رح فلا بد من احد امرين الى اخره يمكن
ان يقال لا حاجة الى شي منهما لجواز ان يخلق الله تعالى العلم الضروري بكذبه
او بنصب امارات دالة على كذبه بحيث يعلم بها قطعا **قوله** لا يبلغ
الكرامة درجة المعجزة هذا مردود بان من جملة المعجزات علم الغيب واحيا
الموتى وقد روى مثل ذلك مثل عن كثير من السلف ولذا قيل
ان الامة مرآة نبيهم في رفع معجزة النبي صلى الله عليه وسلم صح مثله كرامة
لامته اذا كانت على طريقه **قوله** وعن السادس اذا اني الى اخره هذا
هو الجواب عن اول الوجهين المذكورين في السادس واما الجواب
عن ثانيه فيعلم من جواب السابع **قوله** بيان الملازمة ان التواتر الى اخره
يمكن بيان الملازمة مثل ما سبق من ان كل طبيعة حكم ما قبلها فاذا افاد
المائة افاد التسعة والتسعين واذا افاد هذا افاد الثمانية والتسعون
الى ان يبلغ الواحد **قوله** استوا الطرفين والواسطة المراد من الطرفين
والواسطة القرون من الاستوا الاستوا في الكثرة وامتناع تواطيهم
على الكذب وقيل المراد بالطرفين والواسطة المخبر الاول والثالث
والثاني وبالاستوا هو الاستوا في احتمال توهمهم للصدق والكذب
فان العلم يختلف باختلاف المخبرين كما انه يختلف بالوقائع فينبغي استوا
المخبر الاول والاخر والثاني بالغا ما بلغ والعلم به ممتنع والوجه الاول
هو المفهوم من بداية المعقول والثاني هو المناسب لنفي ايجاب التواتر
للعلم مطلقا اي سواء كان في قرون او في قرن واحد فتامل **قوله** عندنا
معاشر الاشاعرة الى اخره يمكن منع تساوي طبقات الاعداد من غير
بناية على اصل الاشاعرة الا ترى من قوة العشرة الى ما لا يقوى عليه
الخمسة والثمانية **قوله** فلا نسلم تساوي طبقات الاعداد وقد يقال
لا شك ان نسبة قدرته تعالى الى خلق العلم عقيب كل من تلك الطبقات
على السوية فلت نعم قد يخلق عقيبه دون اخر بحسب مشيته وارادته
وذلك لا ينا في كون الطبقات متساوية في الاحتمال المذكور في حدود
انفسها وانت خبير بانه يمكن رجع معنى التساوي المذكور في الكتاب الى
هذا ايضا فتدبر **قوله** ضروري عندنا لا نظري انما قال عندنا لان الكعبي

حكم

وابا الحسين ذهبا انه نظري زاعمين ان حصول العلم بالتواتر موقوف على
استحضار مقدمتين الاولى ان الخبر الدال عليه داير بين الاسنة قوم لا يتصور
تواطيهم على الكذب والثانية ان كل خبر شانه ذلك فهو صادق والجواب
بالمنع فان الخبر اذا بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعا من غير ملاحظة الصدق
الخبر ولا معرفة بلوغه حد التواتر بالفعل فضلا عن استحصال ذلك العلم
منهما ولذلك يحصل العلم به للصبيان الذين لا اهتدا لهم بطريق الاكتساب
وترتيب المقدمات قوله اما الاول فتواتره تواتر الخفية بالبيان التانيث
في موضعين باعتبار الدعوى وترك البارز في الخفية باعتبار الادعاء
قوله فاتوا بسورة من مثله قد ذكرنا في حواشي المطول ان قوله من مثله
ان جعل لغوا متعلقا بفاتوا فالضمير المجرور لعبدنا لا للموصول فيما
نزلنا وان نجعل مستقرا صفة لسورة فاما راجع اليه او الى الموصول فليرجع
اليه قوله وقيل بالصرفة رد عليه بان الانسب حينئذ ترك الاعتبار ببلاغته
لان كل ما كان انزل من البلاغة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في الاعجاز
قوله لو كان بلاغتها بلغت حد الاعجاز لم يرفوها قيل هذا مدفوع بان
اعجاز القرآن نظري لا يتبين الا للخاصة فلهذا استشهد بالبينة مع ما فيه
من رعاية الشرع قوله وليس لها حد ينتهي اليه الجزم فسر الكلام بما
يخالف عبارة الكتاب لانه لا اشتباه بالحق والموافق لكلام الامدي في
الكار الانكار حيث قال التفاوت بين الناس واقع وليس له حد تنقف
عنده اذ ما من فصيح الا ولعل غيره افصح منه ولا يمتنع ان ينتهي البلاغة في
كل عصر الى فصيح لا افصح منه ثم قول الشارح ولا يتجاوز معناه ولا يمكن ان
ان يتجاوزه فلا ينافي قول المصنف فيما سبق والحق ان الموجود منها متناهية
دون الممكن واذا حمل الحد في كلام المصنف على ما لا يتجاوز الصناعة بالفعل
ما لم يكن ايضا مخالفا لكلامه السابق فليتامل قوله سيما اذا تصرف
فيه بادنى تغيير المناسب لهذا الكلام ان يورد قبله اية تكون موزونة
فلا تصرف ولا يناسب ايراد قوله تعالى ويخزهم قوله بالصحة وعدمها
فيه دفع لما يقال لا معنى لذكر اللحن والتكرار وايضاح الواضح في اقسام
الاختلاف ووجه الظاهر وقد يجاب بان المقصود الخلو عن الاختلاف الدفع؟
وسائر الخلل فلذا قال واي خلل اعظم من الكلام قوله انا نجد فيه
اختلافا كثيرا قيل فيه من الاختلافات ما يزيد على اثني عشر الفا كما
سمع اصحاب الامر ان ينقلوها الينا قوله امتنع عادة تواطي
الخلق الكثير الى الجزم ان اراد مجرد الكثير فالامتناع العادي ممنوع
فان المقلدين كثير وان اراد جميع المعتقدين فلا شك ان تواطوهم
على المكابرة ثم يتبع بل بعضهم قد امن ولم يكابر والجواب ظاهر بالتامل
قوله الثالث انه لا يتصور الاعجاز بالصرفة يحتمل ان يقولوا بصرف
الدواعي الى المعارضة مطلقا بالانشاء الجديد او بما سبق فلا يرد

ما ذكر

ما ذكر لكنه بعيد لا يلتفت اليه قوله وليس اذا لم يكن الا الجزم به اندفع
ما اورد على مذهب القاضي هنا وان اختار انه معجز بلاغته لم يتعرض لدفع
الشبهة الواردة على كون المعجز النظم الغريب وكان ذلك لانه قول مرجوح
لا الى حاجة الذب عنه قوله وايضا فيكفينا الا الجزم فان قلت
قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله يدل على ان كل سورة منه معجز قلت
هذا هو الحق الا ان المقصود انه يكفي في اثبات النبوة كون المجموع معجزا
والكلام فيه لا في توجيه تلك الاية على انها قد تحمل على المبالغة كما نقل عن الشارح
وان كان بعيدا جدا قيل الشبهة باقية اذ يقال السورة الطويلة الى
خطب طويلة كثيرة وقصارا بذ عدتها فالجواب هو الاولى وان يقال اذا بلغ
فصيح لا يتخلو عن قصور ربما ثبت به حسن له عند قلتها مثل قوله مروي
بالاحاد قال الامام الرازي هذه الرواية مختلقة لانه قد ثبت ان النبي عليه
السلام هو الذي نقل جميع القرآن قوله منقول بالتواتر اي ما من اية الا
وقد حفظها جمع تقوم الحجة بقولهم وان لم يبلغ حفظ القرآن كله في عهد
النبي عليه السلام حد التواتر اذ روي انهم ستة نفر ومنهم حيث وجوابه ان
منقوليته مجموع القرآن بالتواتر لا يقدح في اختلاف الصحابة وان لا ينكر
بعد ثبوت التواتر وجوابه ان المروي بقاء بعض الصحابة برهة من الزمان
على خلاف ما قال الامام في نهاية العقول روي ان ابن مسعود كان ينكر
كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن وبقي على انكاره في زمن ابي بكر
وعمر وعثمان رضي الله عنهم اجمعين وهم يمنعونه ولا شك ان الرواية
على هذا الوجه مما لا يلتفت اليها قوله بل في مجرد كونه من القرآن اعترض
عليه لان ماهية القرآن والنظم المعجز المنزل من الله تعالى المعجز بسورة
منه فمعه الاعتراف بالنزول من الله والاعجاز لا يتصور الانكار بقرآنيته
واجيب بان ماهية القرآن هي المنزل للاعجاز بسورة منه وكونه
معجزا لا يوجب انزاله للاعجاز قوله في مجرد كونه من القرآن فيه ان
الظاهر ان كل كلام معجز نزل ولم ينسخ تلاوته فهو من حيث كذلك من القرآن
فتامل قوله واما البسملة جواب عما يرد على دعوى ان جميع القرآن
منقول بالتواتر قوله لا في كونه من القرآن ولو سلم فالاختلاف في
الفاتحة كما مر الان وهو لا يعتد ههنا قوله واقلها ثلاث ايات
فان قلت كيف يصح دعوى اعجاز هذا القدر وقد نطق القرآن العزيز
بان البشر يقدر على اكثر من ذلك حيث قال فيه حكاية عن موسى عليه
السلام قال رب اشرح لي صدري الى قوله انك كنت بنا بصيرا فان هذه
احدى عشرة اية صدرت عن موسى عليه السلام قلت المحكي لا يلزم ان
يكون بهذا النظم بعينه قوله ان حد السحر تخييل وتوهيم قيل هذا ميل الى
مذهب الاعتزال اللهم الا ان يدعي ان سحر سحرة فرعون كان تخييلا وتوهيما
قوله ليس بمعجز عنده هذا القائل كيف لا يعجز وقد قال الله تعالى فلياتوا

بحديث مثله وقال عز وجل فأتوا بسورة من مثله لكن ورود الالزام من جهة
اخرى لا ينفي في هذا المقام كما اشرنا اليه فليتأمل **قوله** لان ما في القرآن ليس
ليس بوزن الشعر فان قلت فيه تناقض من وجوه اخر منها ان بين قوله
تعالى فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان وقوله لا يسأل عن ذنوبهم
المجرمون وبين قوله فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون وقوله فلنسألن
الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين تناقض قلت شرط التناقض اتحاد
الزمان والمكان واتحاد الغرض وغير ذلك وقد عرف بقوله تعالى في يوم
كان مقداره خمسين الف سنة ان يوم القيامة مقداره ذلك وعرف
بالاخبار انه يشتمل على مقامات مختلفة فاذا احتمل ان يكون السؤال في
وقت من اوقات يوم القيامة ولا يكون في اخر او في مقام من مقاماته
ولا يكون في اخر او في مقام من مقاماته ولا يكون في اخر او مقيد بقيد
من القيود كالتوبيخ او التقرير او غيره كذلك مدة او بغير ذلك القيد لم
يتحقق التناقض وبهذا الجواب يندفع التوهم التناقض بين قوله تعالى
فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون وبين قوله تعالى واقبل بعضهم
على بعض يتساءلون وقوله تعالى يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها
وقوله تعالى هذا يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون وامثال ذلك
هذه الآيات واما توهم التناقض بين قوله تعالى ليس لهم طعام الا من
ضريع وقوله تعالى ولا طعام الا من غسلين فمدفوع بان الآيتين في حق
طائفتين من اهل النار الى اخره اعاذنا الله تعالى منها **قوله** ثم ان الشعر
ما قصد وزنه الى اخره المراد بقصد الوزن ان يقصد ابتداء ثم يتكلم مراعى
جانبه لان المتكلم المعنى ويأتي به بكلمات لا يتقيد من حيث الفصاحة
في تركيب تلك الكلمات بوجبة البلاغات فيستتبع ذلك كون الكلام
موزونا او ان يقصد المعنى ويتكلم بحكم العادة على مجرى كلام الاوساط
فيتفق ان يأتي موزونا كذا في المفتاح فعلى هذا لا يرد ما يتوهم من
ان الله تعالى لا يخفى عليه خافية وفاعل بالاختيار فالكلام الموزون
الصادر عنه تعالى معلوم له تعالى كونه موزونا وصادرا عن قصده
واختيار فلا معنى لنفي كون وزنه مقصودا فتأمل **قوله** ومنها ان
القصة الواحدة الى اخره والفائدة تبكيت الخصم ودفع لقوله عند
التحدي لمعجزة قد سبق الى موضوعها المتمكن ولا مجال للكلام فيها
ثانيا **قوله** نقل القصة وهو قوله حين عرض عليه المصحف **قوله**
مثل ان يظن ان المراد الى اخره وقيل هذا الكلام لئلا يتوهم ان الواو
بمعنى او اذ قد يكون بمعناها فلا يجب حينئذ صيام جميع العشرة
لان او قد تكون بمعنى التخيير فكذا ما هو بمعناه **قوله** وما نقل
منه تواترا فهو ما قال الرسول عليه السلام انزل القرآن على سبعة
احرف الى اخره لا يخفى ان هذا الجواب لا يفيد ما لم يتبين معنى الاختلاف

المتفق

المتفق في الآية الكريمة كما لا يخفى على المتأمل في تقرير الشبهة فالصواب
ان يبين معنى الاختلاف كما بينه في جواب الخامسة هذا واعلم ان اصوب
محمل يحمل عليه قوله عليه السلام على سبعة احرف ما قاله الامام ابو عبد الله
ابن مسلم بن قتيبة الهمداني قدس الله سره من ان المراد بسبعة الاحرف
سبعة انحاء من الاعتبار متفرقة في القرآن لكن ذكر بعض المحققين ان
في حق تلك الانحاء ان ترد الى اللفظ والمعنى دون صورة الكتابة لما ان النبي
عليه السلام كان اميا ما عرف الكتابة ولا صور المتكلم فيما في منها عندنا
صورتها ووجه انحصارها في السبعة ان الاختلاف بين القرائتين اما ان
يكون راجعا الى اثبات كلمة واسقاطها وانه نوعان احدهما ان لا تتفاوت
المعنى مثل وما عملت ايديهم في موضع وما عملته لاستدعاء الموصول الراجع
وثانيهما ان تتفاوت مثل قراءة بعض ان الساعة آتية اكاد اخفيها من نفسي
واما راجعا الى تغيير نفس الكلمة وانه ثلاثة انواع احدها ان تتغير الكلمتان
والمعنى واحد مثل ويأمرون الناس بالبخل وبالبخل وثانيها ان تتغير الكلمتان
والمعنى واحد ويتضاد المعنى مثل ان الساعة آتية اكاد اخفيها بضم الهمزة
بمعنى اكتمها واخفيها بفتح الهمزة بمعنى اظهرها وثالثها ان تتغير الكلمتان
ويختلف المعنى كالصوف المنفوش في موضع كالعهن المنفوش واما ان يكون
راجعا الى امر عارض للفظ وانه نوعان احدهما الموضع مثل وجاءت سكرة الحق
بالموت بدل سكرة الموت بالحق وثانيهما الاعراب مثل ان تزن انا اقل
وانا اقل فهذه سبعة وجوه من الاختلاف **قوله** بعضه واصل حد
البلاغة وبعضه قاصر عنه عبارة الكشاف هكذا وكان بعضه قاصرا عنه
ولما كان يرد عليهما ان الاختلاف بهذا المعنى موجود في القرآن لان مقدار
آية او آيتين لا يجب ان يكون معجزا بالاتفاق فكيف يستدل بالعلم على
انه من عند الله وايضا هذا يدل على ان البشر تقدر على تأليف كلام المعجز
عند عنه الشارح الى قوله حد البلاغة واراد به مرتبة البلاغة لا نهايتها
التي هي مرتبة الاعجاز حتى يرد عليه الاعتراضات المذكورات وان اجيبا
عنهما في حواشي المطول **قوله** واعلم ان الشبهة الثانية الى اخره يشير
الى ما في كلام المصنف من الخلل لانه قال ومن الثالثة ان للتكرار فوائد مع
انها الاشتمال على اللحن **قوله** وعن الرابعة انما نقل حادا الى اخره مع انها
الاشتمال على التكرار **قوله** اقتربت الساعة وانشق القمر روي ان الكفار
سألوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم آية فانشق القمر وقيل معناه ينشق
يوم القيامة فعبر عن المستقبل بالماضي لتحقق وقوعه ويؤيد الاول
انه قرئ وقد انشق القمر اي اقتربت الساعة وقد حصل من آيات اقترابها
انشقاق القمر **قوله** منهم جابر افرده بالذكر اما الى انه راوي القصة
ووجه التسمية بالباقول جابر هو الذي يبقر العلم حين قال نحو لحابر
كل ما اعطاه الله تعالى سبحانه لي فاختاره لما قاله جابر رضوانا

في مقام ارجح الموت على الحياة قوله ولما دعى للعباس الى اخره الاسكفة العتبة
صبحتهم اى دخل عليهم في الصباح زحف بعضهم الى بعض اى مشى والملا بضم الميم
والمد الربطة وهى الملحفة واذا خرج نخلتان واكثر من اصل واحد فكل واحدة
منهن صنو وفى الحديث عم الرجل صنو ابيه تامل قوله وكلام الذراع الى
اخره صليت اللحم اذا شويته وبعض اصحابه عليه السلام هو بشر بن البرا
وروى انه عليه السلام قال لكل سنة يجي ذلك الوقت يتحرك السم وقال عليه
السلام في مرض موته الان قطع عرق قلبي ومنه قيل ان الله تعالى اكرمه
عليه السلام بالشهادة ايضا قوله وروى ان راعيا الى اخره الحرة ارض ذات
حجارة سود كانها احرقت بالنار والاقعا الجلوس على الاليتين قوله
لتوضع حشفها الى اخره الحشفة وزن العلم ولدا الظبية والعشار اخذ
العشر ولعل المراد العشار الجابر قوله لو دعوت هذا العذق الى اخره العذق
بالفتح النخلة وبالكسر الكباسة وهى من التمر كالعنقود من العنب قوله
الخامس الى اخره الحيس تمر تخلط بتمر وسمن واقط والثور اناء يشرب فيه
يتناوبون اى يجيئون عليه نوبة نوبة قوله جوامع الكلم اى الكلم الجوامع
للبلاغة قوله باخع نفسك بخع نفسه بخعا اى قتله غما قوله يحجم
الابطال بتقديم الجيم على الحا المهملة وعكسه اى يتاخر عن الحرب قوله وشهامة
جنانه شهم الرجل بالضم شهامة فهو شهم اى جلد ذكى القلب الجنان بفتح الجيم
القلب قوله الاكتساب لم هذا بالنسبة الى مشركى العرب خاصة وان كانت
البعثة عامة قوله من باب برهان الكم قيل البرهان اللمى هو الاستدلال
بالعلة على المعلول وكون ما ذكر من تتميم مكارم الاخلاق نوعا من علة
للنبوة انما يظهر على اصل الحكم واما على المتكلمين فلا الا ان يحمل على العلة
العادية قوله لا نعتقد به احتجوا بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه وجوابه ان المراد بالقوم يحتمل ان يكون قوما نشا النبي فيهم
لا امته على ان تسليم رسالته لو خاصة يستلزم تسليم صدقه
وقد ثبت بالتواتر انه عليه السلام ادعى انه مبعوث الى كافة الامم لا الى
العرب خاصة قوله لكن النسخ امرا كما لا يرد عليهم انه جاء فى التوراة انه
الله تعالى قال لادم وحوى عليهما السلام قد احل لكما كل ما دب على وجه
الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات وحرم الجمع بين الاختين في
شريعة موسى عليه السلام مع اباحته فى شريعة ادم عليه السلام فكيف
يدعون استحالة النسخ مطلقا قوله اى لا يعلم فوائدها حمل الكلام على حذف
المضاف ولم يحمله على ظاهره من عدم علم المصلحة لئلا يحصل الحصر في جهل
المصلحة والتدلان عدم علم فوائدها امر ثالث فتامل قوله والجواب
انه لا يجب الى اخره وايضا لا يلزم ان يكون اهماله بالسبب بدا لان له الفعل
والترك فيفعل تارة ويترك اخرى لا لاجل انه ما كان ينبغى وان سمى مثله
بدا فقد لا يسلم استحالته قوله ولكن ان تحمل المحكوم عليه الى اخره هذا هو

بمنزلة

الظاهر

الظاهر لان ذا احكام لا يحيل بقيت الى ظهور دين الاسلام ولا شك ان بعض
الناس ادركوا كلا الحكمين فى بداية الاسلام فان قلت كيف يدعى اختلاف
الفعلين المتعلقين للحكم الناسخ والمنسوخ وقد ثبت ان خبر نسخ الصلاة
الى بيت المقدس بلغ اهل قبا وهم فى صلاة الظهر فنحوا الى الكعبة بلا نقض صلاتهم
فاتحد مورد الحكمين قلت قد اختلف موردهما باعتبار جزء الصلاة قوله
واما الثالث الى اخره فيه بحث لان النص يدل على شرعية موجبة الى زمان
ظهور الناسخ قوله والجواب منع تواتر ذلك على انه كثيرا ما يعبر بالتابيد
والدوام على طول الزمان قوله كما فى زمن بخت نصر قيل عليه ان بخت
نصر انما قتل يهود الشام وبيت المقدس وهم كانوا منتشرين فى مشارق الارض
ومغاربها اللهم الا ان يمنع انتشارهم فى ذلك الزمان قوله لادى الى ابطال
دلالة المعجزة قيل لا نسلم ان الكذب فيما سوى دعوى الرسالة فيما
يبلغونه الى الخلائق يودى الى ابطال دلالة المعجزة فان المعجزة انما تدل
الى صدقه فى نفس دعوى الرسالة او فيما يبلغه عن الله سبحانه وتعالى
مقرونا بدعوى النبوة المقرونة باظهار المعجزة وجوابه ما مر من ان
الخارق لا يظهر على يد من يكذب عمدا فالمعجزة تدل على صدقه فى جميع
ما يبلغه من الله سبحانه حالا واستقبالا قوله وايضا ما ذكروه منقوض
الى اخره النقض بالنسبة الى ما دل عليه دليلهم من وجوب اظهار الكفر
عند خوف الهلاك لان القا النفس فى التهلكة حرام يجب اجتنابه لا بالنسبة
الى ما نعهم من ظاهر قوله وجوز الشيعة لان الجواز لا ينافى التخلف لكن
يرد عليه النقض بدعوة موسى عليه السلام ان القا النفس فى التهلكة
انما يلزم اذا لم يكن النبى عالما بعدم اهلاك قومه وعدم قدرتهم عليه
وموسى عليه السلام كان عالما به كما دل عليه صريح قوله تعالى لا تخافا انني
معكما اى بالحفظ والنصرة بعد قول موسى وهرون عليهما السلام ربنا اننا
نخاف ان يفرط علينا او ان يطغى نعم يتم النقض ببعض الانبيا عليهم السلام
فان العصمة غير لازمة فتكفى اعلامهما الا ترى ان الكفار قتلوا فريقا
من الانبيا عليهم السلام ولم يسمع من احدهم اظهار الكفر قوله الا الحشوية
وهى بفتح السين منسوبة الى حشوية على وزن فعوله وهى قرية من قرى
خراسان قوله كفهرا لانها نة العهر الزنا وكذلك العهر كنهر ونهر قوله
ولا شك ان زجرهم ابدا لهم كون زجرهم عن المنكر ابدا لهم بحث قوله انا
اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار اى جعلناهم خالصين لنا بخصلة خالصة
لا شوب فيها هى ذكرى الدار اى ذكرهم للاخرة دائما فان خلوصهم فى الطاعة
بسببها قوله فلو اذنبوا لكانوا من حزب الشيطان فيه ان حزب الشيطان
الكافر كما يدل عليه سياق الاية فى اخر سورة المجادلة ولو سلم العموم فهو
المذنب الغير التائب او العائد قوله التاسع الى اخره فيه انه لا عموم
لجميع الانبيا عليهم السلام ولو سلم فلا ينتفى السهو على ان صحة الاستثنا

الكبيرة رد عليهم
بوجوب سقوط هيئتهم
ان السقوط فى الظهور والصدور
عنه وغيره مستلزم رد اياه اللهم الا ان
يقال سقوط الهيئة خاصة بالكبيرة
ولو صدرت سترا

في استعمالها لا يستلزم صحته في هذا الاستعمال **قوله** فان الاتباع انما يجب الى اخره
قيل عليه لا يخفى ان المخاطب انما ياخذ الحكم من المبلغ وامر السهو والنسيان
وفلتات اللسان ليس مما يعرفه المخاطب انه كذلك حتى يجتنب عن الاتباع
وهو مامور بالاتباع فلو جوز ذلك لزم جواز الاتباع بل وجوبه في الاحكام
الكاذبة اللهم الا ان يشترط تنبيه الانبيا في الحال وتنبيههم للمخاطبين
فتامل **قوله** الاول قوله تعالى فعصى ادم ربه الخ قيل يحتمل ان يكون النهي
في قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة الاية للندب والتنزيه وترك المندوب
من مثله يسمى عصيانا وغواية وظلما **قوله** ولانه له هناك هذه جملة
معترضة وخبر ان قوله كان نبيا وفيه بحث وهو ان قوله تعالى اسكن انت
وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة يدل
على انه اوحي اليه قبل خروجه من الجنة فيدل على نبوته عليه السلام اذ لا
يقال الوحي لا يستلزم النبوة لقوله تعالى واوحينا الى موسى ان ارضعيه
مع ان المراة لا يتصور نبوتها لانا نقول المفهوم فيما ورد في حق ادم عليه
السلام من الايات هو استماع الكلام المنظوم في اليقظة وهو المسمى بالوحي
الظاهر والوحي المتلو ولم يثبت ذلك لغير النبي عليه السلام بل ربما
جعل من ذلك خواص الرسول عليه السلام واما الالقا المعنى في الروع في
اليقظة او استماع الكلام في المنام ويقال له الوحي ولا يختص به وهو المراد
مما ورد في خوف موسى عليه السلام على ما صرح به في كتب التفسير فغير
مختص به قطعا واما انه ليس له امة في الجنة فقد يجاب عنه بان
حوا امة له ورد بان الارسال الى الواحد غير معهود ولذا قالوا في
تعريف النبي صلى الله عليه وسلم قال له الله تعالى انا ارسلناك الى الناس
او الى قوم كذا ويمكن ان يدفع بان غير المعهود هو الارسال الى الواحد
فقط والتعريف المذكور لا يقتضي كون الناس المرسل اليهم موجودين في
ابتدا الارسال اذ لا شك ان البعض الذي يولدون بعد الارسال
يدخلون فيه قطعا فادم عليه السلام يجوز ان يكون مرسلا الى حوى
وبنيها ويكون الموجود في ابتدا الارسال هو حوا فقط لكن قال في كتاب
الاربعين لو كان ادم عليه السلام رسولا قبل الواقعة لكان رسولا
من غير مرسل اليه لانه لم يكن في الجنة بشر سوى حوى وكان الخطاب لها
بدون واسطة ادم عليه السلام لقوله تعالى ولا تقربا والملائكة رسل الله
تعالى فلا يحتاجون الى رسول اخر وانت خبير بان ما ذكره يدل على ان الوحي
المذكور لا يستلزم النبوة مع انهم صرحوا بان نبوته عليه السلام ثبتت
بالكتاب فالاقرب ان الخطاب بلا واسطة مع ادم عليه السلام واما قوله
تعالى ولا تقربا فعلى طريق التغليب كما تقرر في المعاني والله اعلم بالحقائق
قوله وقد يقال معنى قوله الى اخره قيل هذا قريب من الحق لان اول الاية
وهو قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة يدل على ذلك التقدير كما

يدل

يدل عليه ضمير الجمع في يشركون في اخر الاية **قوله** وقد قال ابن عباس
الى اخره المذكور في الاربعين انه روي عن جعفر الصادق رضي الله عنه
ان الله تعالى اوحى اليه اني اتخذت انسانا خليلا وعلامته ان احيي
واميت بدعائه ثم ابتدا بقوله وهذه العبارة اظهر مما في الكتاب
قوله فلنا هو الى اخره وايضا يجوز ان يكون قد وقعت عند قوله كبيرهم
ثم ابتدا بقوله هذا فاسالوهم وعنى به نفسه لان الانسان اكبر من كل
جسم ولا يخفى انه تعسف سيما مع وجود بل **قوله** فلعل الله تعالى اخبره الى اخره
ويحتمل ان يكون سقيما في ذلك الوقت فلم يكن قوله كذبا اذا كان على تاويل
الاستقبال كما في قوله تعالى انك ميت او اراد سقم القلب من الحزن بسبب
عناد القوم وههنا بحث وهو ان ابراهيم عليه السلام صنع في حديث
الشفاعة بصدور الكذب منه واما ان المراد تصويره بصورة الكذب
في مقام الشفاعة ذكره مع انه ليس كذبا عرفية لا يصح منه عليه السلام
قيل ويمكن حمله على انه من الكذبات المباحة للتخلص عن يد الظالم والتولي
عن تحتمهم **قوله** اي قول موسى للخضر عليهما السلام قيل يحتمل ان يكون هذا
هذا من موسى قبل النبوة لانه بعدما ارسل لم يكن وقت تصرفه في تعلم
العلم من العلم الحكيم وقيل ان موسى ههنا غير موسى النبي عليه السلام الا ان
يكون صاحبه غير الخضر لان التواريخ نطقت بان الخضر المعهود لم يكن في
زمن موسى عليه السلام بل ولد بعد وفاته بسنتين والمذكور في تفسير
القاضي وغيره ان موسى خطب الناس بعد هلاك القبط ودخوله مصر
خطبة بليغة فاعجب بها فقيل له هل تعلم احدا ابلغ منك فقال لا فاوحى
الله تعالى اليه بل عبدنا الخضر وهو بمجمع البحرين وكان الخضر في ايام افريدون
الملك وكان على مقدمة ذي القرنين الاكبر وبقي الى ايام موسى عليه السلام
والله اعلم **قوله** وسايل الى اخره فيه نظر اذا لم يسند اليه الزنا في القصة
بل انه تزوجها بعد موت زوجها فقوله والزنا مما لا وجه له **قوله** وزعموا
انهم الى اخره الاظهر ان يقال واظهروا انهم كما لا يخفى **قوله** حسن اساة
الظن بالخصوص اذا كان المظنون شرا او ما يجري مجراه يطلق فيه
اساة الظن وان طابق الواقع كما يطلق حسن الظن في حسن الخير وان لم
يطابق المظنون الواقع ولذا قال اساء الظن **قوله** الصافنات الجياد
الصافن من الخيل القائم على ثلاثة قوايم وقد اقام الرابعة على طرف
الحافر **قوله** سقاه عن العيمه بالعين المهملة شهوة اللبن يقال عام
الرجل يعيم ويعام عيمة والغيم بالغين المعجمة العطش وحر الخوف وهذا
وان كان انسب بالسياق اللهم الا ان العيمة بالتاء تذكر في الصحاح
وانما المذكور الغيم بدونها **قوله** اي الاجل الذكر على الام لان الام سبب
الذكر **قوله** لان رباط الخيل المرابطة وهي ملازمة ثغر العدو ورباط
الخيل مرابطها ونقاد الرباط الخيل الحسن مما فوقها **قوله** وقصه الى اخره

قيل م

لا يرقا لها دمع اى لا يسكن من رقا الدمع يرقا رقا ورقوا اذا سكن **قوله**
والالو لائد جمع وليدة وهي الجارية والغلاة المفازة والجمع الفلا **قوله** مخافة
الشيطان اى مهلكه الشيطان منصوب بنزع الخافض اى من الشيطان ه
قوله فانفقه على جميع الممالك ان قلت يكفي في الاعجاز حينئذ ان يعطي مملكة
فانفقة على مملكة اهل زمانه ثم قال لا ينبغي لاحد من بعدي قلت يحتمل
ان يكون مراده من قوله من بعدي من غيري في زماني ويقرب منه قول القاضي
اى لا ينبغي لاحد ان يسأله من بعد هذه المسئلة **قوله** ا وارادة الا في
امور الدنيا قيل انه عليه السلام ضل في بعض شعاب مكة فرده ابو جهل
الى عبد المطلب وقيل اضلته حليمة عند باب مكة حين فطمته وجاءت به على
عبد المطلب وقيل اضل في طريق الشام حين خرج ابو طالب **قوله**
افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى هي اصنام كانت لهم والثالثة
والاخرى صفتان للمناة وفائدتهما التاكيد كقوله تعالى يطير بجناحيه
او الاخرى من التاخر في الرتبة **قوله** تلك الغرانيق العلى الغرنيق
بضم الغين المعجمة وفتح الرآء هي طير الماء طويل العنق واذا وصف به الرجل ه
فواحدة عرنيق وغرنوق بكسر الغين وفتح النون فيهما وغرنوق بالضم
وغرانوق وهو الشاب الناعم والجمع غرانق وغرانيق بالفتح والغرانق
والغرانقة **قوله** وعلى هذين القولين الفرق بين القولين ان الوحي والامر
والنكاح كان قبل التطليق في الاول وبعده في الثاني وان سبب التطليق
خصوص العصمة والنشوز في الثاني دون الاول **قوله** وكان وصفها
بكونها زوجا له كاذبا فان قلت يجوز ان يكون ذلك الوصف باعتبار
ما كان او باعتبار الظاهر او اعتقاد الزوجين ومثله مجاز شائع لا يكون
كذبا لما ذكر في المفتاح وغيره من ان المجاز يفارق الكذب قلت
هذا انما يكون مجازا مفارقا للكذب لو وجد نصب قرينة مانعة من ارادة
الحقيقة ولم يوجد هنا كما لا يخفى **قوله** لكن وجب على الزوج تطليقها فان
قلت فعلى هذا يكون الامر بالامساك امرا بترك الواجب قلت
لعله كان الوجوب موسعا لا مضيقا فلا محذور حينئذ **قوله** الرابع ما كان
النبي صلى الله عليه وسلم الاية روي ان النبي صلى الله عليه وسلم اتى بسبعين اسيرا
يوم بدر منهم العباس عمه وعقيل بن ابي طالب فاستشار ابا بكر فيهم فقال
قومك واهلك استبقهم فلعل الله تعالى يتوب عليهم وخذ منهم فدية
تقوى بها اصحابك وقال عمر رضي الله عنه كذبوك واخرجوك من بلدك فاضرب
اعناقهم وقال سعد بن معاذ الاعانة في القتل احب لي فرضي رسول الله
صلى الله عليه وسلم بالفدية فنزلت الاية **قوله** الخامسة عفى الله عنك الاية
روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد رجوعه عن الطائف استنفر القوم الى
تبوك وكان في وقت عسرة وقحط وقيظ مع بعد المقصد وكثرة العدو فاستاذن
طائفة منهم في التخلف واعتلوا بعلل فسمع النبي صلى الله عليه وسلم معاذيرهم

واذن

واذن في التخلف فنزلت الاية وانما عاتبه النبي صلى الله عليه وسلم الله تعالى
مع اعتذارهم اليه عليه السلام لانه كان عليه ان يتفحص عن كنه معاذيرهم
مقصرا في ذلك **قوله** الجواب النهي لا يدل على الوقوع قيل لو سلم فيجوز ان يكون
النهي لنسخ ما ابيح سابقا ولا يخفى انه احتمال عقلي لا يلتفت اليه من هذا المقام
كما يدل عليه الرجوع في كتب التفاسير **قوله** اعني اياك اعني فاسمعي يا جارة
اى نزل القرآن على هذا الاسلوب وهو ان يخاطب احد ويراد اسماع غيره وجارة
الرجل زوجته **قوله** وانت خبير بان ها تين الفائدتين الاخيرتين قد يمنع ما ذكره
من الفائدة الثانية الا ان يقال المراد مجموع الفائدتين وقد يقال ان اريد
بالشك ما يعم الوهم كما هو الشائع في تفاهم العرف نفع الفائدة الاولى ايضا
فتامل **قوله** الاعلى وجه الرجوع على تقدير الشك **قوله** لان الماهية الحقيقية
الى اخره ثبوت الماهية الحقيقية للعصمة بناء على قول الفلاسفة والا فهي كلامية
قوله خاصة في نفس الشخص الفرق بينها وبين الملكة المذكورة ان الملائكة
مكسوبة للعبد ولا يمنع قدرة الفعل بخلاف الخاصة **قوله** اذ لا مدح ولا ثواب
اشار بقوله ولا ثواب الى ان المراد بالمدح المدح في نظر الشارع المستلزم للثواب
لان المحلية تكفي في مطلق المدح على ما سبق واما الثواب فانما يترتب
على الفعل الاختياري بمعنى الحاصل عند القصد والاختيار بطريق جري
العادة فتامل **قوله** وذلك انما يتصور لمن لا يعصمه الى اخره وايضا الغيبة
وصف بالقبح اهانة للموصوف والعجب والتزكية وصف للنفس بالجميل
تعظيما وتبجيلا وغرض الملائكة ما كان ذلك بل كان ان يذكر ما بينها من
التفاوت والسؤال عن الحكمة مع ذلك **قوله** للغلبة هذا بناء على الظاهر
الذي هو كون الاستثناء متصلا وقد يقال الجن ايضا كانوا مامورين مع الملائكة
لكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم فانه اذا علم ان الاكابر مامورون بالتذلل
لاحد والتوسل به علم ان الاصاغر ايضا مامورون به والضمير في فسجدوا
راجع الى القبيلتين وكانه قال فسجد المامورون بالسجود الا ابليس كذا
ذكره القاضي **قوله** مسمين بالجن روي ابن عباس رضي الله عنهما ان من الملائكة
ضربا يتوالدون يقال لهم الجن ومنهم ابليس وقيل الجن من الجنن وهو الستر
وكان من الملائكة طائفة مستترون اى غائبون عن الرؤية لعلو مرتبتهم
ورفعة منزلتهم لا يراهم الملائكة التي دونهم منزلة ولذلك كانت مسمين
بالجن **قوله** لا نفيا ولا اثباتا واما قصة هروت وماروت وهي مشهورة
نحواها ان السحرة كانوا يتلقون الامور الغائبة من الشياطين ويلقونها
بين الناس وكان ذلك يشبه الوحي فانزل الله تعالى ليعلما السحر وكيفيته
للناس ليعلموا الفرق بين المعجزة والسحر ولا ذنب لهم فيه كذلك في الكشاف
قوله وان الظن لا يغني الى اخره قيل هذا جار في الادلة الاتية وتشوق
وجه الاكتفاء بالظن **قوله** في تفضيل الانبياء على الملائكة قال الشيخ الفريد
ابن عربي في الفتوحات المكية سالت عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم

عندنا امر عدمي
كما دل عليه حرم

في الواقعة فقال عليه السلام ان الملائكة افضل فقلت يا رسول الله ان سئلت عن
الدليل فما اقول فاشار الى ان قد علمتم اني افضل الناس وقد صح عندكم وثبت
وهو الصحيح ان قلت عن الله سبحانه وتعالى من ذكرني في نفسه ذكرته
في نفسي ومن ذكرني في ملاء ذكرته في ملاء خير منه وكم ذاكر الله تعالى
في ملاء انا فيهم فذكره الله تعالى في ملاء خير منهم من ذلك الملاء الذي انا فيهم
ولمن لا يسلم صحته واقعة ان يجيب عن الاستناد لا لابنفس الحديث
بان خيرية الملاء يجوز ان يكون باعتبار الكثرة بان يكون ثواب مائة الف من
الملائكة المقربين اكثر من ثواب عشرة رجال منهم رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا ينفي ان يكون عليه السلام افضل من كل واحد من تلك المائة الف بمعنى ان
يكون ثوابه عليه السلام اكثر من ثوابه كما هو محل النزاع ههنا فتدبر
قوله الاول قوله الخ قد سبق ان آدم عليه السلام لم يكن نبيا في الجنة
اذ لا امة له هناك فكيف يكون قبلها لان فضله قبل النبوة يدل على فضله
حال النبوة واما نفي فضل غير النبي عليه السلام على الملائكة المقربين فهو
بمعنى ان من ليس نبيا لا في الحال ولا في الاستقبال لا يكون افضل منهم
لكن هذا الدليل انما يتم اذا كانت الملائكة المامورون بالسجود الجميع لا
ملائكة الارض فقط وفيه بحث بان قوله تعالى في آخر سورة الاعراف
ان الذين يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون فتقديم عند ربك لا
له على يسجدون يدل على ان الملائكة المقربين لا يسجدون الا له فان
تقديم ما حقه التاخير يفيد بذلك كما تقرر في المعاني وجوابه ان تقديم
له يجوز ان يكون للاهتمام والرعاية على الفاصلة فاذن دلالة التقديم
المذكور على الحصر ليست بكلية كما تقرر ايضا في المعاني ثم ان قوله تعالى
كلهم اجمعون تاكيدين يدل على عموم السجود من الجميع وشمول الامر
اياهم فثبت المطلوب قوله وعكسه على اختلاف الحكمة به وهو ان اهل السنة
يقولون برعاية مقتضى الحكمة وان لم يقولوا بوجوبها قوله واخدام
الافضل للمفضول مما لا يقابله القبول واما قوله عليه السلام سيد القوم
خادمهم فعلى الاستعارة والتمثيل فان الخادم كما تسعى في اصلاح المصالح
وقد يجاب بان الخدمة من عند نفسه غير الامر بالخدمة الذي هو معنى
الاخدام وفيه الكلام والحق ان التكليف يختلف بحسب اختلاف المصالح
والازمان ولذا اختلف الشرايع فلعل المصلحة عند خلافة آدم عليه السلام
سجود الملائكة له وفي زمان آخر عكسه وقد يوجد ذلك بان الحكمة في امرهم
بالسجود على ما روي في التفاسير اظهار ما في قلوبهم من الانقياد والتسليم
وذلك انما يظهر بامر الافضل او المساوي عليه السلام قوله وايضا جاز
الى اخره وايضا يجوز ان يكون هناك حكمة اخرى لا نعلمها قوله لانا نقول
قوله ارايتك الى آخره فيدل هذا انما يدل على ان ابليس فهم هذا التكريم فلعله
امر بما يفهم منه التكريم ابتلاء لا تكريما ولو صح فالدليل هذا الفعل لا الامر

بالسجود

بالسجود وجوابه ما سمعته من الاستاذ المحقق رحمه الله وهو ان سنة الله تعالى جرت
في كلامه على انه تعالى اذا حكى كلاما عن قوم ولم ينكر عليهم دل على مطابقته
للواقع وبهذا رد على من قال ان قوم لوط كانوا يطلبون من لوط عليه السلام
ان يزوجهم بناته وكان عليه السلام يمتنع منه لقوله تعالى حكاية عنهم بلا
انكار قالوا لقد علمت ما لنا في بناتك من حق واذا ثبت بهذا ان الامر بالسجود
كان للتكريم كان نفس الامر به دليلا على المطلوب كما لا يخفى قوله لان الآية
سيقت لذلك فيه دفع لما يقال ان لهم علوما جمة اضعاف العلم بالاسماء المشاهدة
من اللوح المحفوظ وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار
المتوالية فلا يلزم مما ذكر افضلية آدم منهم ووجه الدفع ظاهر قوله
لما سبق فيكون افضل لقوله عليه السلام الى آخره فيه بحث وهو انه قد
سبق ان المراد بالحديث هو ان الاشق افضل بعد المساواة في وجوه المصالح
فلعل في الملائكة مصالح لا تحصى فلا يثبت افضلية عبادة البشر منهم وان
كانت اشق ويمكن ان يقال ما ذكرته احتمال قادح في اليقين لا الظن وهذه
المسئلة وان كانت من المسائل العلمية لكنه يكتفى فيها بالظن والتخمين
للعجز عن القطع واليقين قوله بل كما لا نهاية لها بالفعل هذا في صنف من الملائكة
وهم غير الروحانيات المذكورة في الوجه الثاني قوله ونسبة النفوس
كنسبة الاجساد اي نسبة النفوس الى الدرجات كنسبة الاجساد الى
الهياكل العلوية فكما ان الهياكل اشرف كذلك الروحانيات قوية الى آخره
لا يخفى ان هذا الوجه وكذا بعض الوجوه المذكورة منقوضة بالملائكة
الارضية التي لا نزاع في فضل الانبياء عليهم السلام عليها قوله مبني على
القواعد الفلسفية فان الملائكة عندنا اجسام لطيفة لا من قبيل المجردات
وكونها لا نهاية كلها بالفعل ممنوع وايضا ايضا علمها بالكواين ماضيها
وآتيها غير مسلم قوله فتدبر اي لتطلع على ان المراد ما ذكر من الوجوه على
تقدير تمامها لا يدل على افضليتهم بمعنى كثرة ثوابهم قوله فما بهما مثل
ذلك الى آخره اي جعلهما مستحق له قبل الاحسن بتم النبوة ومسند الكاسق
فغايته التفضيل على آدم عليه السلام قبل النبوة والا فلا يتصور من النبي
الجهل بهذه المسئلة حتى يتخيل كلام الشيطان رحمانا قوله الجواب ان
المضادة الى آخره وقد يجاب ايضا بان معنى الآية الرد على من جعل
المسيح ابن الله تعالى ومن جعل الملائكة بنات الله تعالى سبحانه الا ان
الغرض لا يصلح الرد على الاول فتدبر والترتيب ظاهر هنا وقد اجاب في كتاب
الاربعين بان نبينا عليه السلام افضل من المسيح ولا يلزم من ترجيح شيء
على المفضول ترجيحه على الفاضل وبان الآية تقتضي ترجيح كل الملائكة
على المسيح لا ترجيح كل واحد وفيه النزاع وقد يدفع الاول بانه لا قائل بالفضل
بين عيسى وغيره من الانبياء عليهم السلام وفيه ما فيه قوله قال الامام
الرازي في الاربعين الى آخره الظاهر من قوله ينكرون كرامات الاولياء

بهم ينكرون جوازها ففائدة النقل على هذا ظاهرة ولك ان تجعل فائدته
بيان الخلاف المذكور في المتن فيدل الوقوع لا الجواز **قوله** مما لا يعدم
عليه منصف اما على الاول فلان المعجزة يجب ان تكون مقرونة بالتحدي
وظاهرة للقوم حاصلة لحضورهم وحضور الرسول ليمكن الاستدلال
بها وما ذكر من الامور ليست كذلك كيف ولو كانت هذه الامور معجزة
لزكريا عليه السلام لعلمت كيفية حدوثها والتالي منتف لقوله تعالى كلما
دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت
والثاني بخلاف ارهاصا لعيسى عليه السلام لما علمت مريم من اين حصل
ذلك على انه لا معنى للكرامة الا ظهور الخارق على يد العارف بالله تعالى
وصفاته مقرونا بعمل الطاعات غير مقرون بدعوة النبوة وههنا كذلك
ثم ان هذه الحوادث ذكرت تعظيما لحال مريم ولا ذكر فيها لزكريا ولا لعيسى
عليهما السلام **قوله** وهو احضار الخ هذا على الاشهر وقيل الذي احضر
العرش هو الخضر عليه السلام وقيل جبريل عليه السلام او ملك ايده الله
تعالى وقيل سليمان عليه السلام نفسه **قوله** المعاد ههنا مصدر او اسم
مكان او زمان وحقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد ههنا
الرجوع الى الوجود بعد الفنا او رجوع الاجزا الى الاجتماع بعد التفرق والى
الحياة بعد الممات والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد
الروحاني على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كان عليه من
التجرد عن علاقة البدن واستعمال الالات **قوله** لنا انه لا يمتنع
وجوده الثاني الى اخره اورد عليه انه لم لا يجوز ان يكون سبب امتناع
العود وصفا لماهية المعدوم الموصوفة بطريان العدم لازما لها اعنى
كونها قد طرا عليها العدم ولا يلزم ان لا يوجد ابتدا لانتفا سبب الامتناع
اعنى طريان العدم فان قلت لو كانت الماهية الموصوفة بالعدم
بعد الوجود ممتنع الوجود وواجب العدم لكانت الماهية الموصوفة
بالوجود بعد العدم واجب الوجود ممتنع العدم والتالي باطل فكذا
المقدم قلت الايراد المذكور منع وسند في الحقيقة فما ذكرته ان كان منعا
للسند لم يفد وان كان ابطالا لكنه لم يتم ابطاله لانه قياس فقهي لا يسمع
في العقليات ولو سلم فابطال للسند الاخص اذ قد يسند المنع بما
اشار اليه المص بقوله فان قيل العود الى اخره **قوله** قلنا الوجود امر واحد
الى اخره فعل الاتزاع في حقيقة هذا المقال لكن لا تزله في دفع السؤال اذ لا شك
ان الامتناع اقتضا مطلق العدم لا العدم المخصوص الا ترى ان العدم المسبوق
بالوجود لا يمكن ان يتصف به الممتنع فضلا عن اقتضائه به وكذا الوجوب
عبارة عن اقتضا مطلق الوجود لا الوجود الخاص الا ترى ان الوجود
المسبوق بالعدم لا يمكن ان يتصف به الواجب فضلا عن اقتضائه وكذا
الامكان عبارة عن لا اقتضا بهما مطلقين وقد تقرر انه لا يجوز الانقلاب

بين

بين هذه المفهومات واذا تمهد هذا فنقول مقصود المعترض ان العود ليس وجودا مطلقا
على اي وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه بعد العدم فلم لا يجوز ان يمتنع
اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافه بالوجود
المطلق من غير لزوم انقلاب من الامكان الذاتي والامتناع الذاتي فقول
المص ولو جوزنا كون الشيء الى اخره لا تعلق له بكلام المعترض لانه لا يقول
بهذا التجويز ولا يلزمه ايضا ذلك وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله
ولو جوزنا لان حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته امرا يجب ان
يقتضي الوجود المبتدا ايضا وانه ذلك الامر بعينه وبالعكس لانهما
متحدان ذاتا وحقيقة وانما اختلافهما بحسب امر خارج والمعترض لم يقل بخلاف
ذلك ولا يلزم ايضا من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجود في
المبتدا والمعاد متغاير بحسب الاضافة الى امر خارج فيجوز ان يقتضي
ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما ولا يقتضي عدم الاتصاف
بالاخر ولا ينافي هذا انه لا يجوز ان يقتضي احد الموجودين لذاته امرا ولا
يقتضيه الوجود الاخر هذا وقد يقال في اتمام دليل امكان الاعادة لا شبهة
ان اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فاذا امتنع اتصافها
بالوجود المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود لكان هذا الامتناع ناشئا اما
من احد القيدين او كليهما لكنا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا تكون منشأ
لهذا الامتناع والا لم يتصف بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا
لما اتصف بالبقاء على ان الوجود السابق ان لم يفد زيادة استعداد للاتصاف
بالوجود فمعلوم بالضرورة انها لا تقتضي ما هو عليه بالذات من قابلية
الوجود في جميع الاوقات ولذا لم يعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا
الامتناع فلا نضمهما بالوجود الاول الى اخره قيل الاقرب ان تحمل الاعادة
التي جعلت اهون على اعادة الاجزا وما بقيت من المواد الى ما كانت عليه
من الصور والتاليفات لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك القابل
المستعد فضلا عن ان يستفيد ملكة الاتصاف القائمة به **قوله**
باقتباس قوله تعالى وله المثل الاعلى قيل معناه وله الوصف الاعلى الذي
ليس لغيره مثله وانه القادر الذي لا يعجز عن شيء من انشا واعادة وغيرهما
من المقدورات وقال الزجاج وله المثل الاعلى اي قوله وهو اهون عليه قد
ضربه لكم مثلا فيما يصعب ويسهل واليه تشير كلام الشارح وحاصله
ان معنى الاية هو اهون عليه فيما يجب عندكم وينقاس على اصولكم ويقتضيه
عقولكم لان من اعاد منكم صنعة كانت اسهل عليه ولذلك قيل الهاء في عليه
راجع الى الخلق **قوله** واما الضرورة فقالوا الى اخره اعترض عليه الشارح
في المقاصد بانه مخالف لكلام القوم والتحقيق فان ضرورته متقدمة
الدليل لا توجب ضرورة المدعى ويمكن ان تدفع الثاني بان تحمل هذا
القول على انه تنبيه على الضروري ويكون بناء على ان ليس الفرق الا في

العبارة او على ان هذا القياس لازم لتصور طرفي المطلوب فهو فكري القياس فلا ينافي الضرورية نعم يمكن ان يدفع ما ذكره في بيان الضرورة بانه لو تم لدل على عدم جواز بقاء الشي والا لزم تخلل زمان البقا بين الشي ونفسه لانه موجود في طرفيه وما قيل من ان التخلل انما يتصور بقطع الاتصال والوقوع في الخلال ولا خلال في البافي فليس بشي لان البافي موجود في طرفي طرفي زمان بقايه وزمان بقايه فتخلل بين زماني وجوده الطرفين ولا فرق بين وجوده في الزمان المتوسط وعدمه **قوله** كفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد قال الاستاذ المحقق فيه نظر لان الوجود الاول مقدم حقيقة بالزمان على العدم المتخلل وهو مقدم كذلك على العدم الوجود الثاني والمتقدم على الشي حقيقة متقدم على ذلك الشي حقيقة فما ذكرته يلزم تقدم الشي على نفسه حقيقة واستحالته هذا ضرورية وانت خبير بان اللازم تقدم على الوجود الماخوذ باعتبار على ذلك الوجود الماخوذ باعتبار اخر وما له تقدم احد الاعتبارين على الاخر وليس في ذلك استحالة اصلا فتامل **قوله** اعادة عوارضه المشخصة وعلى هذا يمكن ان يدفع ما مر في بيان الضرورية بجواز مغايرة المعاد للمبتدا بالعوارض الغير المشخصة فتخلل العدم ح غير محال لان هذه المغايرة انما تدفع التخلل المشخص الماخوذ مع جميع عوارضه يدفع التخلل بين المشخصات ونفسها ولا بين ذات الشخص ونفسه لانا نقول ان اريد بذلك انه لا يستلزم الاثنينية المصححة للتخلل من الشخص ونفسه ولا بين المشخصات ونفسها فاندفاعه ظاهر ضرورة ان المقيد بقيد غير المقيد بقيد اخر وهذا القدر يكفي لصحة التخلل وان اريد به انه لا يندفع به التخلل فيهما فان كان مع تغاير ما فبطلانه ممنوع **قوله** لكان هو في كل وقت شخصا اخر قيل هذا انما يرد لو ادعى الوقت مطلقا من المشخصات اما لو ادعى ان زمان الحدوث فيها دون زمان البقا فلا يرد هذا ولا الزام الشيخ لتلميذه والفرق ظاهر فان لزمان دخلا في سعادة الشي ونحوسته ولذا يتحرى طيب الوقت في بداية الامور كالخروج الى السفر وبداية الكتب ونحوهما لا في زمان بقايهما ومنشا اختلاف العوارض عندهم قد يجعل منشا لتغاير الذات كالفصول والصور النوعية واجيب بانه مع انه كلام على السند مدفوع بان المعتبر في الوجود لا يتصور بدونه ثم ان ما لا يضر عدمه في البقا لا يضر في الاعادة ايضا **قوله** الثالث الحكم الصحيح الى اخره يرد عليه ان توسيط امتناع الحكم لصحة العود لانتفا التميز لغو لا فايدة له اصلا اذ لا يمتنع وقوع العود بتاثير الفاعل من عنوان بصورة متصور ويحكم عليه بشي من الاحكام وقد لا اولى ان يقرر الدليل بانه اذا عدم الموجود لا يتصف بصحة العود فلا يمكن عوده وانما قلنا لا يتصف بها لان اتصافه بها يقتضي امتيازه **قوله** والجواب الى اخره وايضا لو صح ما ذكر لزم ان لا يجوز احداث شي ووجوده اصلا

والا

والا اصدق الحكم عليه حال عدمه قبل احداثه انه يجوز احداثه ويتصف بجواز الحدوث وذلك يستدعي التميز فما هو الجواب في جواب الاحداث فهو الجواب في جواب الاعادة **قوله** وانكرهما الفلاسفة والحكما القايلون بعالم المثل يقولون بالجنة والنار وساير ما ورد به الشرع لكن قالوا انهما في عالم المثل ولم يقولوا بانهما من المحسوسات كما قال به الاسلاميون والاكثرون من الفلاسفة يجعلونهما من قبيل اللذات والالام العقلية **قوله** لو اكل انسان انسانا الى اخره قيل لا حاجة الى هذا الغرض فانك اذا تاملت ظاهر التربة المعمورة علمت علم اليقين ان ترابها من ابدان الموتى حصل فيها النبات واكلها الدواب واكلناها وايضا قد زرع فيها وغرس ثم حصلت منها الفواكه **قوله** فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم قيل هذا انما يتم لو كان المعاد هو المبتدا بعينه ونحن لا نقطع بذلك ولا برهان عليه قطعا كما صرح به بل يجوز ان تكون الاعادة بالمثل بحيث لا يميز عن الاول عند الحس وبقاد نحو هو وعلى هذا لا يتم الدليل فان قيل فح لا يكون المثاب والمعاقب هو المطيع والعاصي بل شخص اخر وهذا باطل عقلا وشرعا قلنا المطيع والعاصي والمثاب والمعاقب هو النفس لا غير والبدن بمجرد الة في ذلك وتغاير الالتين لا يوجب تغاير ذي الالة وقد يقال يلزم من هذا ان يكون المثاب والمعاقب باللذات والالام الجسمانيتين غير من اطاع وعصى لان الروح المجرد لا يجازى بها **قوله** وهي الباقية من اول العمر الى اخره قيل الاظهر ان يقال وهي الاجزا الحاصلة في اول الفطرة اي اول تعلق الروح بالبدن مما لا يتعلق به بدون عادة لان وجود اجزاء في البدن باقية من اول العمر الى اخره في حيز المنع نعم يعلم كل احد بداهة انه ذاته من اول عمره باقية بعينها ولا يلزم من ذلك ان ذلك الباقي اجزا من بدنه لجواز ان يكون خارجة عنه **قوله** لم يجب اعادتها في الاكل بل في الماكول قيل يجوز ان يصير تلك الاجزا منيا في الاكل ويحصل منه مولود فتكون الاجزا الاصلية من الماكول اجزا اصلية كذلك المولود فيعود المحذور قلنا لا فساد في الجواز بل في الوقوع فلعل الله تعالى يحفظ الاجزا الاصلية الشخص من ان تصير اجزا اصلية لشخص اخر على انه يجوز ان يكون الاجزا الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة تقبضها الملائكة باذن الله تعالى عند حصول الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا تختلط بالتراب ولا يحصل منها النبات والثمار والحبوب وقد يقال لو سلم تولد المولود من الاجزا الاصلية للماكول فلا دليل قطعا على كونها اجزا اصلية للمولود محشورة معه لجواز ان يكون اجزاؤه الاصلية الاجزا الهبائية التي نثرها الملك على الجزء المنوي كما ورد في الحديث الصحيح وايضا اللازم حشر الروح جزء من البدن اي جزء كان **قوله** فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة فيه بحث وهو ان اللذة على تقدير عدمها اندفاع الالم لا انتفاؤه مطلقا ومن البين عدم حصوله على تقدير تركه في حالة الالم الا ان يعتبر الالم

حالة الحياة والاندفاع بالموت والعدم ولا يخفى بعده **قوله** النافين للنفس الناطقة
والقائلين بان النفس جسم اما هذا الهيكل المخصوص او جسم داخل فيه وهو الاجزاء
الاصلية كما علم من مذهبهم **قوله** والثالث ثبوتهما معا قال في شرح الصحايف
وهذا على وجهين احدهما والثالث ثبوتهما ان يكون الروح عين المادة فيعاد الجسم
ويتعلق به الروح او يتعلق به الروح او يتعلق بجسم اخر من غير اعادة الجسم
الاول وهذا مذهب قليل من اهل العلم كالغزالي والفارابي ومن تبعهما الثاني
ان تكون الروح جسما سماويا ويعاد الجسم الاول ويورد فيه الروح
وهو قول كثير من المسلمين واكثر النصارى لما ههنا كلامه فتامل **قوله**
لان القايل يجب بقاؤه مع حصول المقبول فيكون متصفا به يرد عليه انا
لا نسلم الوجوب فانه ليس معنى قبول الشيء للفناء والفساد ان ذلك الشيء
يبقى متحققا فيه الفناء والفساد على قياس قبول الجسم للاعراض الحالة
فيه بل معناه ان ذلك الشيء ينعدم في الخارج بطريان الفساد والفناء نعم
يجوز الاجتماع في الذهن بمعنى انه يجوز ان يحصل الشيء في الذهن ويتصور
العدم الخارجي قائما به لكن لا يلزم منه اجتماع المتنافيين **قوله**
بخلاف ما نحن فيه تحقيق البحث على ما حرره بعض الاذكيا ان كون الشيء محلا
لاستعداد وجود ما **قوله** هو مباين القوى او لاستعداد عدمه غير
معقول بل الشيء انما يكون محلا لاستعداد وجود ما هو متعلق القوام به
اي يستعد الوجود له ومحلا لاستعداد فنائه اي مستعدا لعدمه عنه
فالنفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن
تعلق التدبير والتصرف لا استغناء لها لانها بواسطة فيكون البدن
محلا لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها
في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها وثانيا
وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود
عليها لمتعلقه به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات
الى وجودها في نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في
نفسها مباينة له والشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له وكما جاز ان يكون
البدن محلا لاستعداد تعلقها به كذلك يجوز ان يكون محلا لاستعداد انقطاع
تعلقها به اذا خرجت عن المزاج الصالح لان يكون محلا لتدبيرها وتصرفها
لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد
منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فظهر الفرق بين استعداد
حدوثها واستعداد عدمها وان الاول يجوز قيامه بالبدن دون الثاني هـ
واندفاع النقض بالصور الفاسدة لان انتفا خلوها في المادة تستلزم انتفاؤها
عندهم وانت خبير بان هذا مبني على بساطة النفس وتجردها وقد تحقق فيما
سبق ان ادلة ذلك غير تامة وعلى تقدير تمامه جاز ان يكون قابل الفناء
نفس النفس او لا محذور في ذلك كما حققت الان وهذا هو الجواب الاجمالي

والتفصيلي

والتفصيلي مذكور في المطولات **قوله** واما العالم الاخر قال ابن سينا
في بعض كتبه اما قدر العلم الذي يحصل به السعادة الاخروية فليس يمكنني
ان انص عليه نصا الا بالتقريب واظن ان ذلك ان يتصور الانسان ان المبادي
المفارقة تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينيا بوجودها بيانا ويعرف العلل
الثابتة للحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى ويتقرر عنده اجزاء
هيئة الكل فيحسب اجزاء بعضها الى بعض والنظام الاخذ من المبدا الاول
الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور العناية وكيفيتها ويتحقق
ان الذات المتقدمة على الكل وجود يخصها وانه وحدة تشخصها وانها كيف
تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه وكيف نسبة ترتيب الموجود
اليها فكلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا **قوله** لنا قصة
ادم وحوى عليهما السلام واسكانهما في الجنة وحمل الجنة فيها على بستان من
بساتين الدنيا كما بينا في موضع مرتفع يجري مجرى التلاعب بالدين ومخالف
لاجماع المسلمين على ان اللام في الجنة المذكورة في القصة للعهد ولا
معهود غير دار الثواب ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتهما ثبوتها
قوله بلفظ الماضي ولا ضرورة في العدول على الظاهر بان يحمل على التعبير
عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحقق وقوعه مثل ونفخ في الصور
ونظائره **قوله** والحق ان هذا الدليل لا يفيد ظنا قويا فضلا عن اليقين
اذ سنقرره ان الله سبحانه لما لم يكن زمانيا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته
كان نسبة كلامه الازلي الى جميع الازمنة بالسوية الا ان حكمته تعالى اقتضت
التعبير عن بعض الازمنة بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل
قوله فلان الافلاك لا تقبل الخرق اجاب عنه في شرح المقاصد بان ادلة
هذا العالم بالكلية وايجاد عالم اخر فيه الجنة والنار والاشياء ونشأة بين
العنصريات لا تستلزم الخرق ولا غيره من المحالات وانت خبير بان ما لا يقبل
الخرق وهو فساد بعض الوجوه لا يقبل الفساد اصلا وان اختلفت جهة
الحكمين فليتامل **قوله** فلا يخالطهما شيء من الممكنات الظاهر ان معنى
المخالطة المنفية الدخول والخروج والوصول اليه لا ما ذكره الشارح
اذ لا يبقى ان يكون في نحو ذلك التدوير فانا نكونه وفساده لا يضر انتفاؤهما
فيما فيه لكن لفظ الفاسد انه لا يخلو عن تاييد لما ذكره الشارح فتدبر
قوله وانتم لا تقولون به عدم القول به لا يخصص نفي الثاني اذ التناسخ
بعد التعلق ببدن اخر في السما ايضا بل ببدن اخر على الاطلاق فان تم كفى
في تقرير الشبهة **قوله** فيتعرض فيها خلا فان قلت لعل ما ليس الا
اخر ملاه قلت هم يقولون الملا في عالم اخر فيكون كريا ايضا ثم يمكن ان يقال
لا نسلم ان الفلك بسيط ولا نسلم ان شكله الكرة ولا نسلم انه يجب ان يكون للعالم
الاخر فلك اخر **قوله** وانت خبير بان هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا
كما صرح به الامام في الملخص فالاولى ههنا ما ذكره الامدي وهو ان افعال الله

تعالى لا تخلو عن حكمة وفائدة والفائدة في خلق الجنة والنار المجازاة بالثواب والعقاب
وذلك غير مستحق قبل يوم القيامة اجماعا من المسلمين فلا فائدة في خلقهما
الان فيكون ممتنعا عقلا والجواب منع وجوب رعاية الحكمة في افعاله سبحانه
وعلى تقدير تسليمه لا نسلم انحصار الفائدة في المجازاة فلعل فيه فائدة اخرى
قد استاثر الله بعلمها اذ لا بعد في ذلك قوله وجب هلاك اكلها يجوز ان
ان يقال فليكن اكلها يوم الجزاء ودائما الا ان لكن لما ورد على نفاد دائما ايضا
قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه لم يلتفت الى هذا القول واجيب بما
يقطع مادة الشبهة قوله لامتناع تداخل الاجسام ولانا لا نسلم الان في
الجنة بالاتفاق فلو كان السموات والارض عرض الجنة الان لكنا فيها الان
قوله والجواب منع وجوب العرض ولو سلم فالغرض التفصيل بالنفع فليس
الوجوب قوله لانا نقول استحالته ممنوعة فان قلت الكذب
نقص يستحيل عليه تعالى اجماعا ولا شك ان جواز المحال محال قلت نعم
ثبت الظاهر ان هذا الكلام بالنسبة الى المعتزلة وهم لا يقولون الا بالكلام
اللفظي وقد سبق ان النقص في الكلام اللفظي من قبيل القبح العقلي الذي نحن
لا نقول به نعم ثبت بخبر النبي عليه السلام انتفاء الكذب في كلامه مطلقا
واما انه امر محال في نفسه فممنوع نعم ههنا بحث وهو ان مراد المعتزلة بكون
الشيء واجبا عليه تعالى ان الحالة اللائقة والحكمة المناسبة لمثل هذا
الحكيم ان ياتي به لا انه يمتنع عقلا بحيث لا يكون مقدورا له والا يكون
البارئ سبحانه موجبا بالنسبة اليه وهم مع ايجابهم عليه تعالى ما اوجبوه
قائلون بكونه سبحانه مختارا بلا خلاف منهم فعلى هذا اندفاع اصل استدلالهم
بما ذكروه في حيز الجواب محل كلام فليتامل قوله واستحقاق العقاب
اي العقاب المستحق كما في قولهم حصول الصورة فلا اتجاه لقوله بل العقاب
الا ان يريد به بيان حاصل المعنى كما يشعر به لفظة بل قوله لجواز ان لا
يخلق الله تعالى الى اخره فان قلت لا فائدة لذلك الانقطاع حينئذ
فانه كعدمه وجواز كونه مشتملا على فائدة وحكمة لا نعرفها مما لا شك
في بعده قلت ليس المراد عدم خلق العلم بالانقطاع بعد وقوعه حتى
يرد ما ذكرتم بل المراد عدم خلق العلم بانقطاع العقاب مثلا حال كونه
معاقبا حتى ينتفع بملاحظة هذا الانقطاع وينافي الخلوص قوله وما
يتمسك به حاصل التمسك ان الثواب والعقاب لا يتميزان عن مضار الدنيا
ومنافعها لان الدنيوية غير خالصة عن الضد فيكونان خالصين
ووجه الضعف ظاهر لجواز ان يكون كل غير حاصل خالص عن المخالف مع
الامتياز بوجوه اخر فضلا عن الوجه الواحد قوله فان كلامكم مبني على
المحافظة فيه بحث اذ سيصرح في المقصد السابع ان قضية الاحباط مبنية
على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب فيتاوه عليه دور اللهم الا ان
يقال معنى البناء على المحافظة انه لا يتم الا بالقول بها اولا واخرا فليتامل

قوله

قوله فلا يلزم مجاز فيه بحث لان لام الخلد اما للماهية من حيث هي او للعهد الذهني
وايا ما كان لا يصح النفي الا بان يجعل مجازا عن فرد خاص فتامل قوله وهو عندهم
بناء في استحقاق العقاب بل يقولون هذا بقضية الاحباط كما لا يخفى قوله
لان الخلف في الوعد نقص فيه بحث لانه ان اراد انه نقص في الصفة فممنوع
وان اراد انه نقص في الفعل فهو القبح العقلي بعينه كما اعترف به المصنف
في امتناع الكذب عليه تعالى والاشاعرة لا يقولون به فكيف الاستدلال
به على وفاء العهد على انه اذا كان نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فيفيد
وجوب الثواب وهو خلاف المذهب فالاولى ههنا التمسك بان الخلف
كذب والكذب منتف في كلامه انتفاء معلوما بالضرورة من الدين كما
سبق وان امكن عقلا قوله ولا يعد الخلف في الوعيد نقصا على ما يدل
عليه قول الشاعر ٥ واني وان اوعدته او وعدته ٭ لمخلف ايعادي ومنجز موعدي
ويرد عليه ان فيه كذبا وقد دل الاجماع على انتفائه او تبديلا للقول
وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي ومما قيل ان الكذب انما يكون
في الماضي دون المستقبل فلا يخفى فساده والوجه ان يقال الوعيد
مصروف الى الاخبار عن استحقاق العقاب لا عن وقوعه حتى يلزم
الخلف بالعفو وقد يقال الوعد ليس باخبار عن وقوع الموعود في المستقبل
بل انشاء عزم على ايقاعه وكذا الايعاد ولا كذب في الاخلاف في شيء منهما
واما قوله تعالى ما يبدل القول لدي فلعل المراد به القول الثابت
كقوله تعالى لاملان جهنم واما عمومات الوعيد مع التنصيص على العفو
في الجملة فليس من ذلك قوله على ان الكفار مخلدون في النار ابدا
واختلف في اطفالهم والاكثرون على انهم في النار ادخالا لهم في العمومات
ولما روي ان خديجة رضي الله عنها سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن اطفالهم فقال عليه السلام هم في النار وقالت المعتزلة هم خدام اهل الجنة
لان تعذيب من لا جرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى
وقيل من علم الله تعالى منهم الايمان على تقدير البلوغ فهو في الجنة ومن علم
منه الكفر ففي النار وقد يختار المذهب الاخير لانه يجمع الحديثين واما
دخولهم حينئذ تحت العمومات الواردة في حق الكفار فممنوع لانهم ليسوا
بكافرين واعطاؤهم حكم الكفار في الدنيا لتبعية ابويهم لا يقتضي تبعيتهم
اياهم في الخلود في النار قوله الثاني من تلك الوجوه الى اخره حكي
ان واحدا من منكري الحشر اورد هذه الشبهة على الاستاذ ابي اسحاق
الاسفرايني فاجابه بان مثل هذه الحالة موجودة فيما بيننا وذلك لان
الاطعمة الغليظة تنطبخ بحرارة المعدة وتنهري فيها بحيث لا يحصل مثل
ذلك الانطباخ اذا جعل في القدر والطبخ انما يكون بالحرارة فدل ذلك
على ان حرارة المعدة اقوى من حرارة القدر التي تغلي ثم انا لا نتالم بها
الحرارة فاذا جاز ان لا تكون الحرارة القوية مؤلمة فلان لا يجوز بقاء الحياة

اولى **قوله** الجواب فنا الرطوبة بالنار غير واجب عندنا ولو سلم فلا يلزم
النادى الا الموت لجواز ان يتمكن الغادية من ايراد بدل ما يتحلل من الرطوبات
ويمكن ان يدفع هذا بان ما يتحلل من الرطوبة بعد مدة منغذ بها اكثر مما
يتحلل في ابتدا الوجود لان مدة تاثير الحرارة مهما طالت كانت تاثيرها
اقوى فيكون التحليل اكثر ومعلوم وانما ايرادا القوة الغادية فسوا قالفروق
تاخذ الرطوبة الغريزية في الانتقاص ومى غذ الحرارة الغريزية فيكون
نقصانها سببا لنقصان الحرارة الغريزية ونقصان الحرارة الغريزية سبب
لكثرة الرطوبات الغريبة لان الحرارة الغريزية اذا ضعفت عن اصلاح الرطوبات
الغريبة وهضمها فيكثر لذلك الرطوبات الغريبة وكثرة الرطوبات الغريبة
لنقصان الحرارة الغريزية لكون الحرارة ولا يزال تاكد هذه الاسباب بعضها
ببعض الى ان ينتهى الامر الى فنا الرطوبات الغريزية فيفنى الحرارة الغريزية
لكون الرطوبة الغريزية مركبها ومحلها ويحصل الموت والحق ان هذا مبنى
على تاثير القوى والطبايع فيما يترتب عليها من الافعال وهو باطل عندنا
بل الكل بمحض خلق الله تعالى **قوله** قاما ان يكون ذلك قبل دخول
النار الى اخره قيل لم لا يجوز ان يرى في النار مع تحقق العذاب وتفاوت الدرجات
فالاولى التمسك بالاجماع قبل ظهور المخالف ويمكن ان يدفع بان جزاء
الايمان هو الثواب بالاجماع ودار الثواب هي الجنة **قوله** في الاحباط
لا نزاع في احباط الطاعات الكفر واما بغيره فاثبته المعتزلة ونفاه اهل
السنة احتجت المعتزلة بقوله تعالى ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم
لبعض ان تحبط اعمالكم وبقوله تعالى فاولئك حبطت اعمالهم وبقوله تعالى
ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى اجاب في شرح المقاصد بان من
عمل عملا يستحق به الذنب مع امكان عمله على وجه يستحق به المدح والثواب
يقال انه حبط عمله كالصدقة مع المن والاذى وبدونهما وفيه نظر لان الجواب
انما يتم اذا حمل انه الصدقة على مقارنة المن والاذى اذ لو تاخر عنها وابطلها
ثبت مدعاكم وذلك الحمل مخالف لظاهر النص ولا داعي الى ارتكابه على ان قوله
تعالى ان الحسنات يذهبن السيات يدل على ابطال السيات بالحسنة فالظاهر
جواز عكسه ايضا **قوله** الى رعاية الكثرة لا بالنظر الى اعداد الطاعات والمعاصي
بل بالنظر الى مقادير الاجور والاوزار فرب كبيرة يغلب وزرها اجر طاعات
كثيرة ولا سبيل الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علم الله تعالى **قوله** اثبت
ان قلت ما معنى الثواب به وانه منفعة خالصة دائمة مع ان مرتكب الكبيرة
يخلد في النار وسيجى ان الايمان عبارة عن الاعمال عندهم قلت لعل
مراده انه يثاب به بعد التوبة وشرط تكميل الايمان **قوله** بل العكس
اولى قد يجاب عنه بان هذا انما يتم ان لو اعتبر عدد الطاعات والمعاصي
وليس كذلك بل المعتبر خيرتها كما مر فيوازي اجور حسنة واحدة اوزار عشر
سيات **قوله** وقال ابو هاشم بل تتوازن يؤيد مذهبه قوله تعالى واما

من نقلت

واما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية الاية **قوله** فيكون الشي موجودا
حال ما يكون معدوما وهذا على قول الجمهور من ان المعلول مع العلة زمانا لو جوز
ان يكون زمان البطلان بعقب زمان المجامعة لم يرد هذا **قوله** بان كل واحد
من العملين يوثر في الاستحقاق الى اخره والحق انه ليس هاهنا تاثير وتاثر
حقيقي بل معنى احباط الطاعة ان الله تعالى لا يثيب عليها ويترك العقوبة
على المعصية على تقديرها فلا محذور **قوله** والا تساقطا فيه بحث
لان هذا الكلام انما يلايم تقرير الامدي لا تقرير الامام الذي اختاره المص
لان مذهب الجبائي على هذا قوة المتاخر حتى يحبط السابق بتقدره وينفي نفسه
فلا يلزم على تقدير تساويهما تساقطهما بل المتاخر يحبط السابق ويبقى نفسه
قوله فان الحسنة تجزى بعشر امثالها الى اخره فيه بحث اشرنا اليه سابقا
وهو ان المساواة والموازنة عندهم ليست باعتبار العدد بل بالنظر الى
مقادير الاجور والاوزار فالمساواة الممنوعة عندهم هي هذه بعينها بمعنى
مقابلة عشر سيات بحسنة مثلا فاذا حمل التساوي الممنوع على هذا
لم يتجه الوجه الاول من الجواب فتامل **قوله** فلا يقولون به في غير صورة
النزاع فيه بحث اذ لعلهم يقولون لا استحقاق بالصغاير الصرفة كما يدل عليه
استدلالهم بقوله تعالى ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سياتكم
واما الصغاير المقرونة بالكباير ففيها الاستحقاق عندهم ايضا فيجوزان
يعفو له سبحانه عنها ويمكن ان يقال لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب
بارتكاب الصغيرة اصلا وان قالوه في الجملة استدلالهم على نفيه بالاية الكريمة
يدل على انكارهم استحقاق العقاب بها مطلقا انكارهم الشفاعة لدوام
العقاب كما لا يخفى على المنصف **قوله** وبقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين
والمومنات قد يقال هذا انما يكون برهانا اذا ثبت عموم الذنب للصغاير
والكباير واما اذا اختص بالصغاير بقرينة قوله تعالى لذنبك فان ذنبه
صغيرة قطعا فلا نعم يكون الزاما للمعتزلة القايلين بعدم استحقاق العقاب
بالصغاير حتى يحتاج الى الشفاعة ويمكن ان يقال لا نسلم في عموم الذنب
للصغاير والكباير ولا دليل على التخصيص واما قوله لذنبك فقد سبق ان معناه
لذنب امتك ولا يخرج عمومه للصغاير والكباير على ان كون ذنبه عليه الصلاة
والسلام صغيرا لا يفيد تخصيص ذنب الامة ومعلوما مرجحا **قوله** هي لزيادة
الثواب اعترض عليه بان الشفاعة لو كانت حقيقة في ما ذكروا لكنا شافعين
للنبي عليه السلام حيث قال نسال الله تعالى لزيادة كرامته وهو باطل
اتفاقا اجيب بجواز ان يعتبر في الشفاعة كون الشفيع اعلى من المشفوع
له واما قوله القول بان الشفيع قد يشفع لنفسه ولا يكون اعلى فعنه انه
على سبيل التشبيه والمجاز او الشفاعة انما تطلق في العرف على دعا الرجل لغيره
كما يدل عليه اشتقاقه من الشفع كان المشفوع له فرد يجعله الشفيع يضم نفسه
اليه **قوله** وهو عام الى اخره فيه بحث اذ لو بقى ما يفهم من ظاهر الاية على

على عمومه كان عموله مراد لا يثبت الشفاعة اصلا لان زيادة الثواب نفع عظيم
فاذا خصص فالامر سهل **قوله** وفيه بحث لان الضمير الى اخره قد يجاب عنه
بانه لا ضرورة في رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية خاصة
بحسب الوضع عقلي ضروري كما تقرر في الاصول فاذا قلت لا رجل في الدار
وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع العالم على السطح اللهم الا ان يقال
لما كان الضمير للنكرة في سياق النفي كان وقوعه فيه كوقوعها فيعم ايضا ت
قوله والخاص مقدم على العام لان الخاص قطعي والعام ظني وهذا على
مذهب الشافعية القائلين بان العام دليل فيه شبهة واما على مذهب
الحنفية القائلين بان العام قطعي كالخاص الا اذا خص منه البعض والجواب
ان يقال ان تخص الشفاعة بزيادة الثواب حيث قبلت للمومنين اتفاقا والعام
الذي خص منه البعض ظني بالاتفاق فيجوز تخصيصه بالاحاديث الواردة
في الشفاعة لاهل الكباير والله اعلم **قوله** من حيث هي معصية اي لكونه
معصية قال في شرح المقاصد الندم لخوف النار او لطمع الجنة فهل يكون توبة
فيه تردد وبنا على انه ندم لكونه معصية ام لا والحق انه لا تردد لان معنى كونه
معصية انه يبعد من الجنة ويقرب النار ولا سوى الرجل منها الا الاهدين المعنيين
ثم خلوص التوبة ان تكون لوجه الله تعالى لا لطمع منه ولا لخوف نار ركبت
البرية من المعصية من حيث هي معصية تم الكل **قوله** مع عزم ان لا يعود
اليها اعترض عليه بان فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول
ونحوه فالعزم على ترك المعاودة انما يقارن التوبة في بعض الاحوال ولا
يطرد في كل حال وجوابه يفهم من قول الشارح ويرد بان النوم الخ **قوله**
وفيه بحث لان قوله الى اخره مبني كلام المص ان الظرف متعلق بالعزم ومبنى
البحث على انه متعلق بالنفي المستفاد من لا يعود ويجوز ان يتعلق بالعود ايضا
وهو في المال كتعلقه بالنفي **قوله** كما في الواجبات قيل لا يتم القياس على
الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه نفيا لا يحصل
الا بترك جميع القبايح بخلاف الاتيان بالواجب فانه لكونه اثباتا يحصل
باتيان واجب ورد بان الكلام في الواجبات التي صدر عن الشارع الامر بكل
واحد منها على حدة كالصلاة والصوم والزكاة مثلا لا في افراد واجب امر
الشارع بالاتيان بواحد منها على التعيين كاعتاق رقبة اي رقبة كانت
وظاهر ان تمام الامتثال بالامر كما لا يحصل باتيان واحد منها دون
اخر بل باتيان الجميع كذلك تمام الامتثال بالنهي لا يحصل الا بترك قبيح
دون اخر من غير فرق فلو لم تصح التوبة عن بعض القبايح دون بعض لم يصح
اتيان بعض الواجبات دون بعض لكن الثاني باطل اتفاقا فكذا المقدم
قوله احيا الموتى في قبورهم اتفق اهل الحق على ان الله تعالى يعيد الى
الميت نوع حياة قدر ما يتالم ويتلذذ لكن توقفوا في عود الروح وكما يتوهم
من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع وانما ذلك في الحياة الكاملة التي

معها

معها القدرة على الافعال الاختيارية لكن يشكل هذا بجوابه لمنكر ونكير على
ما ورد في الحديث كذا في شرح المقاصد وقد يدفع الاشكال بان الجواب للروح
بلا الة الجسد لان المكلف بالشرايع هو الروح المدرك وهو مبدا الاعمال
فلا بد من حضوره عند المجازاة سواء كان يعود الى البدن ام لا وانت خبير
بان الاتفاق المذكور يقتضي ان يكون الجواب بالة البدن والاشكال موقوف
على ذلك فتامل **قوله** واخبار مروية عن النبي صلى الله عليه وسلم روى عن ابي
هريرة رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اقبر الميت
اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللاخر النكير في حديث
طويل **قوله** احتج المنكر بقوله تعالى الى اخره قيل وصف موتتهم بالاولى
يشعر بموتة ثانية وليست الا بعد احيا القبر فتكون الاية الكريمة حجة على
المنكرين لا لهم واجيب بان المراد بالاولى بالنسبة الى ما يتوهم في الجنة **قوله**
فانه يدل على الحوض اختلفوا في ان الحوض هل هو الكوثر او غيره استدل
على الاول بما روي عنه عليه السلام انه قال في اثنا حديث اتدرون ما الكوثر
فقلنا الله ورسوله اعلم قال عليه السلام فانه نهر وعدنيه ربي عليه خير كثير
هو حوض ترد عليه امتي الحديث وقال القاضي الكوثر نهر في الجنة وقيل
حوض فيها واستدل على الثاني بان الكوثر في الجنة اتفاقا والحوض فيما
يقال في الحشر يدل عليه ما روي عن انس رضي الله عنه قال سالت النبي عليه
افضل الصلاة والسلام ان يشفع لي يوم القيامة فقال عليه الصلاة والسلام
انا فاعل قلت يا رسول الله فاين اطلبك فقال عليه السلام اطلبني اول ما تطلبني
على الصراط فقلت فان لم القك قال عليه الصلاة والسلام اطلبني عند الميزان
قلت فان لم القك قال عليه السلام اطلبني عند الحوض فاني لا اخطي هذه
المواضع الثلاثة وبالجملة وجود الكوثر يدل على وجود الحوض لانه اما نفس
الكوثر او منشعب منه ينصب فيه ماوه كما روي في بعض الاحاديث ثم انه
قيل ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة من النار وقيل لا يشرب
منه الا من قدر له السلامة من النار وقيل ان من شرب من هذه الامة
وقدر عليه دخول النار لا يعذب فيها بالظما بل يكون عذابه بغير ذلك لان
ظاهر الحديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد عن الاسلام
والعياذ بالله تعالى **قوله** اي كتب الاعمال التي هي توزن وقيل تجعل
الحسنات اجساما نورانية والسيئات ظلمانية فتوزنان **قوله** اعلم
ان الايمان في اللغة التصديق افعال من الامن للصيرورة اذ التعدية
بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذبا او جعل الغير
امنا من التكذيب والمخالفة ويعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف
وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كذا في شرح المقاصد **قوله**
فيما علم مجيئه به ضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث تعلمه العامة
بلا دليل كوحدة الصانع ووجوب الصلاة وحرمة الخمر حتى لو لم يصدق

بوجوب الصلاة مثلا عند السؤال عنها كان كافرا عند الجمهور **قوله** وقال عليه
السلام الايمان ان تومن بالله وملائكته الحديث اي الايمان الشرعي ان يصدق
جزما بوجود الله تعالى وبالامور الاربعة واليوم الاخر هو الفنا من وصف
به لتاخره عن ايام الدنيا والمراد بالايمان التصديق بما فيه من البعث والحساب
وغيرهما من الامور التي اخبر عنها الشارع وههنا بحث الاول ان الايمان
لو كان عبارة عن التصديق بما ذكر لزم ان لا يكون ادم عليه السلام مومنا
لانه لم يومن بالرسل لعدمهم قبله في زمانه وجوابه بعد تسليم ان التصديق
بالرسل داخل في ايمانه ايضا ان نفسه كان رسولا وامن بانه رسول ولا
يلزم اتحاد المومن والمومن به لان المومن نفسه والمومن به كونه رسولا
من عند الله وانه كان مومنا بالله في ظهوره رسولا الثاني ان الرسول
اخص من النبي كما مر في اول الكتاب وليس في الحديث ما يدل على وجوب
الايمان بالانبيا مع وجوبه والجواب المراد بالرسول ههنا القدر المشترك
بين الرسول والنبي وهو المرسل من عند الله تعالى لدعوة عباده سوا كان نبيا
صاحب شريعة ام لا وقد يجاب بان الانبيا تبع الرسل فالايمان بهم ايمان بالاتباع
قوله دخل والمعرفة قيل في الفرق بين المعرفة والتصديق ان التصديق
عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار
المصدق ولهذا يومر به ويثاب عليه بل يجعل راس العبادات بخلاف المعرفة
فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فيحصل معرفة انه جدار او
حجر والايمان الشرعي يجب ان يكون من الاول فان النبي اذا ادعى النبوة
واظهر المعجزة وقع صدقه في قلب احد ضرورة من غير ان ينسب اليه
اختيار لا يقال له في اللغة انه صدق فلا يكون ايمانا شرعيا كذا في شرح
المقاصد وفيه بحث فان من حصل له تصديق بلا اختيار اذا التزم العمل
بموجبه يكون ايمانا اتفاقا ولو صدق النبي بالنظر الى معجزاته اختيارا
ولم يلزم العمل بموجبه بل عانده فهو كافر اتفاقا فعلم ان المعتبر في الايمان
الشرعي هو الاختيار في التزام موجب التصديق لا في نفسه وهذا
هو التسليم الذي اعتبره بعض الفضلا امرا زايدا على التصديق فليتامل
قوله وقالت الكرامية هو كلمتا الشهادة ولا يشترطون التصديق
والمعرفة حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مومنا الا انه يستحق
الخلود في النار ومن اضمر الايمان ولم يتفق منه الاظهار والاقرار لم
يستحق الجنة كذا في شرح المقاصد والمذكور في تفسير القاضي ان مذهب
الكرامية ان الايمان مجرد كلمة الشهادة اذا خلا قلبه عن الاعتقاد حتى
لو اعتقد خلافه لم يكن مومنا وقد يلفق بينهما لان ما ذكره القاضي
هو الايمان المنجي من النار والمذكور في شرح المقاصد هو الايمان
مطلقا هذا وانت خبير بان نتيجة الايمان هو الدخول في الجنة ونتيجة
الكفر هو الخلود في النار فالقول بايمانه مع الخلود في النار كما ذكره في شرح

المقاصد

المقاصد مما لا وجه له وقد يجعل الايمان اسما للاقرار بحقية ما جا به
الرسول عليه الصلاة والسلام ويشترط معه معرفة القلب حتى لا يكون
الاقرار بدونها ايمانا واليه ذهب الرقاشي زاعما ان المعرفة ضرورية فلا يجعل
من الايمان لكونه اسما لفعل مكتسب لا ضروري وقد يشترط التصديق
واليه ذهب القطان وصرح بان الاقرار الخالي عن التصديق لا يكون ايمانا
وعند اقترانه به يكون الايمان هو الاقرار فقط **قوله** وقال قوم انه
اعمال الجوارح فذهب الخوارج الى اخره المفهوم من شرح المقاصد ان الايمان
عند هولا اسم لفعل القلب واللسان والجوارح جميعا حيث قال واما على
الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب واللسان والجوارح على ما
يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل
تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهب الخوارج
او غير داخل فيه والكفر بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم
اختلفوا في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات
وعند ابي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة
الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي
ان يكون مذهبا لعاقل الى ههنا كلامه **قوله** الاولى الايات الى اخره
لا يخفى ان هذه النصوص حجة على من يجعل الايمان عبارة عن مجرد الاقرار
اللساني كالكرامية وليس بحجة مفيدة القطع بكون الايمان عبارة عن
مجرد التصديق كما هو المدعى لجواز ان يكون تخصيص القلب بالذكر
في الايات لكونه رييس الاعضا ومستتبعا لما عداه كما دل عليه قوله
عليه الصلاة والسلام الا وان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد
كله واذا فسدت فسد الجسد كله الا وهي القلب واما في الحديث فيفيد
اعتبار عمل القلب لا عدم اعتبار فعل اللسان كما لا يخفى **قوله** ولا الجرد
على كله فان قلت يجوز ان يكون عطف الجزء على الكل ههنا اهتماما بشانه
وتحريضا عليه لكونه كمال الايمان وسببا لترتب ثمرته عليه قلت ما ذكرته
خلاف الظاهر لا يصار اليه ما لم يصرف عن الظاهر الذي هو خروج المعطوف
عن المعطوف عليه قايم البرهان **قوله** ومنه مفهوم قوله تعالى
الذين امنوا الاية الاستدلال بالاية على المدعى مبني على ان المراد بالظلم
المعصية وقيل المراد به الشرك لما روي انه لما نزل شق ذلك على الصحابة
وقالوا اينا لم يظلم نفسه فقال عليه الصلاة والسلام ليس ما تظنون
انما هو ما قال لقمان لابنه يا بني لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم فيجب
ان يقال المراد بقوله تعالى امنوا الايمان الظاهري اي الذي يعلم منه بحسب
ظواهرهم من الاقرار والاتيان بالعمل الصالح الدالين ظاهرا على التصديق
ويبقى اللبس بالظلم ان لا يكونوا امنوا فقط او يقال المعنى ولم يلبسوا ايمانهم
بظلم لم يكفروا بعد الايمان ولم يرجعوا عنه **قوله** الجواب معارضة الاجماع

المعارضة فانما يتوجهان على ما نقلته من المقاصد واما على ما نقلته من تفسير
القاضي فلا **قوله** واما ان الاسلام هو الايمان الى اخره فان قلت ما ذكره من
دليل اتحاد الايمان والاسلام معارض بالحديث المذكور في المصابيح وهو ان
جبريل عليه السلام جا الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اخبرني عن الايمان
فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان تومن بالله وملائكته الحديث فقال اخبرني
عن الاسلام فقال ان تشهد ان لا اله الا الله الحديث فانه يدل على ان
الاسلام مغاير للايمان وثمرة له قلت قد سبق ان الدليل الواحد
لا يعارض المتعدد عند بعض المحققين سيما ذلك الواحد حديث والمتعدد
ايات فينبغي ان يحمل تفسير الاسلام في الحديث على تفسير ثمرته **قوله**
والظاهر المطابق الى اخره انما قال الظاهر لجواز ان يكون الخطاب في قوله
الذي ذكرتم للحضور الذين جعلوا لفظ ذلك في الاية اشارة الى جميع ما تقدم
على معنى ذلك الذي امرتم به كما ذكره الشارح فيما سبق وان لم يذكره المص
قوله اي صلواتكم لو صح هذا الزمان يكون الصلاة وحدها ايمانا مع انه
فعل جميع الواجبات عندهم **قوله** مجازا لظهور العلاقة وهي كون الصلاة
عين شعب الايمان وثمراته عليه **قوله** ولا قاطع طريق منهم بل كلهم
عدول الى اخره ولهذا لم تختلف في قبول مراسيل الصحابي واختلف في مراسيل
التابعي ولو سلم ان عدم الاجزاء يعم المومنين فقاطع الطريق يحتمل ان لا
يدخل النار في ذلك اليوم واما لان في الاخرة اياما واما لان اليوم
لا تقتضي استيعاب المضاف اليه اياه **قوله** مشترك الالزام لان
الشرك مناف للايمان اجماعا اشتراك الالزام بنا على منافاة الشرك للايمان
اجماعا انما يظهر اذا كان التصديق بالجميع معتبرا عند المعتزلة ايضا
والا فلا اجماع على ما ذكره ثم هذا الاعتبار مذكور في شرح المقاصد كما
مر وان لم يذكره المصنف في ضبط المذاهب **قوله** لا على ما في الكتاب
حيث يدل التقرير والتمام المنافاة مع الجامعة فليتامل **قوله** ثم اجاب
عنه الى اخره وههنا جواب اخر وهو انه ان اريد المغايرة للتصديق
المطلق فلا يفيد لانا لا ننكره وان اريد المغايرة للتصديق بجميع ما جاء به
عليه الصلاة والسلام فلا يثبت اذ لا يجامعه الشرك فلا ايراد في الاية
قوله والقائلون بانه مركب الى اخره يرد عليهم ان الحديث على ما حملتم
عليه يدل على ان الشهادة اعلى وافضل من التصديق القلبي بجميع ما علم
مجي الرسول عليه الصلاة والسلام به بالضرورة وليس كذلك ويمكن
ان يدفع بانه مخصوص بالاجماع او لو يريد انها افضل منه من حيث انها
تحقق الدما والاذ لال لا انها افضل منه من كل وجه والمراد بما صافة
افعل التفضيل ههنا الزيادة المطلقة لا الزيادة على المضاف اليه اي المشهور
المعروف من بينها فالفصل بين اهل الملل قول لا اله الا الله **قوله**
الايمان بضع وسبعون اي الايمان الكامل الذي في اعلى مراتبه وهو المشتمل

على

على اصوله وفروعه الاسلامية وفرضها ومندوبها وواجبها والبضع العدد
بكسر البا وبعض العرب يفتحها وهو ما بين الثلاث الى التسع وهذا الحديث
حجة على الجوهري حيث زعم انه يقال بضع سنين وبضعة عشر رجلا وبضع
عشر امراة فاذا جاوز لفظ العشرة ذهب البضع فلا يقال بضع وعشرون
فقيل المراد بالعدد المذكور مجرد الكثرة لا الحصر لان خصال الايمان اكثر
منه ويدور في خلدي والله اعلم ان المراد المبالغة المذكور في الكثرة
لا الحصر لان خصال الايمان اكثر منه لان سبعين يستعمل للكثرة كثيرا
قال الله تعالى في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فلما زاد على ما يستعمل
للكثرة بعد ذكره ادى المعنى الى انه اكثر من الكثرة وذهب بعض العلما الى ان
المراد سبع وسبعون وقد جا في رواية الايمان سبع وسبعون ونص الراغب
الاصفهاني في الذريعة على فروع الكلمة انه اثنان وسبعون واستخرج
ذلك على وجه لطيف فمن اراد الاطلاع عليه فلينظر في شرح المصابيح لزين
العرب **قوله** وليس داخلا في اصل الايمان حتى يكون قاعدة الى اخره
قال السلف رحمهم الله كون الاعمال شعبة من الايمان لا ينافي كونها جزا
منه ولا يدل على استلزام انتفائها انتفاوه لجواز ان يكون اجزاء غير اصلية
له نظيره هنا انه لو قرا سورة بتمامها كان كلها فرضا واذا ترك بعضها لم
يكن تارك فرض **قوله** فان قلنا هو الاعمال فيقبلها وهو ظاهر واما
اذا اريد به مطلق الطاعات فرضا كان او نفلا كما ذهب اليه البعض فانه
زيادة وانتقاصه بحسب المواظبة عليها وترك مواظبتها ظاهر
واما اذا اريد به مطلق الطاعات بما هو المفروض منها كما ذهب اليه
اخرون فان زيادته انما هو بحسب ازديادها او قاتها وانتقاصه بحسب
انتقاصها او بعدم وجوبها كما في الحج والزكاة للفقير **قوله** الاول القوة
والضعف فيقال هذا مسلم لكن لا طائل تحته اذ النزاع انما هو في تفاوت
الايمان بحسب الكمية اعني القلة والكثرة فان الزيادة اكثر ما تستعمل
في الاعداد واما التفاوت في الكيفية اعني القوة والضعف فخارج في محل
النزاع **قوله** ولا شك ان التصديقات التفصيلية الى اخره قيل تلك
التفاصيل لما كان الايمان بها يرمتها اجمالا لاجما صلا قبل الاطلاع عليها لم
ينقلب الايمان عن النقصان الى الزيادة بل من الاجمال الى التفصيل
فقط نعم يتصور ذلك التفاوت في عصر النبي عليه السلام فان الايمان لما
كان عبارة عن التصديق بجملة ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فبكل ما
ازدادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لا محالة **قوله** وقال
النبي عليه الصلاة والسلام الايمان ان تومن بالله وملائكته وكتبه
ورسله الحديث الايمان الشرعي ان تصدق جزما بوجود الله تعالى وبالامور
الاربعة واليوم الاخر هو القيامة وصف به لتاخره عن ايام الدنيا
والمراد بالايمان التصديق بما فيه من البعث والحساب وغيرهما من الامور

التي اخبر عنها الشارع وههنا بحثان الاول ان الايمان لو كان عبارة عن
التصديق بما ذكر لزم ان لا يكون ادم عليه السلام مؤمنا لانه لم يؤمن بالرسل
لعدمهم قبله وفي زمانه وجوابه بعد تسليم ان التصديق بالرسل داخل في
ايمانه ايضا ان نفسه كان رسولا وامن بانه رسول ولا يلزم اتحاد المؤمن
والمؤمن به لان المؤمن نفسه والمؤمن به كونه رسولا من عند الله وانه كان
مؤمنا بالله تعالى خلق في ظهره رسلا الثاني ان الرسول اخص من النبي كما
مر في اول الكتاب فليس في الحديث ما يدل على وجوب الايمان بالانبياء
مع وجوبه وجوابه ان المراد بالرسول ههنا القدر المشترك بين الرسول
والنبي عليهما الصلاة والسلام وهو المرسل عند الله تعالى لدعوة عباده سواء متن م
كان صاحب شريعة اولا وقد يجاب بان الانبياء تتبع الرسول فالايمان
بهم ايمان بالانبياء **قوله** بالوجه الثاني صرفه الى قوله لهما بالوجه
الاول ايضا باعتبار هذه الدلالة اعني دلالة قوله تعالى واذا تليت الاية
غير مستبعد جدا انما لا الخ **قوله** فهو عندنا عدم تصديق الرسول سواء
كان مكذبا له عليه الصلاة والسلام او شاكا في صدقه واما ما ذكره
في تفسير القاضي من ان الكفر انكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به فلعل
مراده بالانكار عدم التصديق ليعم الشك **قوله** لانا نقول هم مصدقون
حكما الى اخره وبهذا ايضا يندفع ما يتوهم من انه يلزم ان لا يكون النائم
مؤمنا اذ لا تصديق له لانه مصاحب للغفلة عندنا ووجه الاندفاع ان الشارع
جعل التصديق المحقق في حكم الباقي ما لم يطرأ عليه ما يضاده فهو مصدق
حكما وقد يجاب بان التصديق ليس بادراك بل هو كلام نفسي على ما وقع
في كلام بعضهم ولا نسلم المنافاة بينه وبين النوم ولا يخفى ما فيه **قوله**
وهو عند كل طائفة مقابل لما فسر به الايمان رده في شرح المقاصد لا يستقيم
على القول بالمنزلة بين المنزلتين اصلا ويمكن دفعه بان التقابل لا يلزم ان
يكون بالايجاب والسلب حتى يرد ما ذكره فتامل **قوله** وبطلانه ظاهر
لاستلزامه ان يكون النصارى مؤمنين **قوله** فقالت الخوارج كل معصية
كفر فان قلت يلزم السلف واصحاب الاثر القائلين بان الايمان تصديق
بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ان يقولوا ان ما قال به الخوارج
بناء على ان الشيء ينتفي بانتفاء ركنه ولا منزلة عندهم بين الكفر والايمان
مع انهم لا يجعلون تارك العمل خارجا من الايمان ويقطعون بعدم خلوده في
النار قلت اجيب عنه بان الايمان يطلق على ما هو الاساس والاصل
في دخول الجنة وهو التصديق وحده وعلى ما هو الكامل المنجي وهو الذي
عدوا العمل ركنا منه وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول او الثاني
وقد اشرنا فيما سبق الى درجة دفع اخر فليتذكر **قوله** ذهبت الخوارج
الى انه كافر الى اخره وتسمية الدهرية المفهوم من شرح المقاصد ان الدهرية
اخص من ذلك لانه قال الكافر ان قال بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه

حض

حض باسم الدهري وان كان لا يثبت الباري خص باسم المعطل فافهم **قوله**
قوله ذهب الخوارج الى انه كافر وذهب الازارقة الى انه مشرك لانه يعمل
عملا لله تعالى وعملا لغيره وهو نفسه او الشيطان او غيرهما **قوله**
والحسن البصري الى انه منافق اي مظهر للايمان مبطن للكفر واصله
من نافق اليربوع اي اخذ في نافقائه وهي احدى جحرته يكتمها ويظهر غيرها
وهو موضع يرققه فاذا اتي من قبل القاصعاء وهي الجحر الذي يقصع فيه
اي يدخل ضرب النافقاء برأسه فينفق ويخرج منه والحق ان مذهب الحسن
راجع الى مذهب الخوارج ولا يمكن حمل كلامه على انه مؤمن في الجملة وان لم يكن
مؤمنا كاملا لان الوجه الثاني من وجوه استدلاله على مذهبه يدل
على عدم الاعتقاد فيكون كافرا اللهم الا ان يراد بنفي الاعتقاد تضعيفه
على نمط قولهم زيد ليس بشيء وعلى هذا يؤول الى كلام اهل السنة والمشهور
خلافه وفي بعض الكتب ان الحسن البصري رجع عن هذا المذهب **قوله**
المراد لم يحكم بشيء مما انزل الله تعالى اصلا وقد يجاب بان الحكم بالشيء التصديق
به ولا شك ان من لم يصدق بما انزل الله تعالى فهو كافر وليس بشيء لان السياق
صريح في ان المراد بالحكم بما انزل الله تعالى هو القضاء فيما بين الناس بما
يوافقه لا معناه الاصطلاحي الذي هو التصديق **قوله** قلنا المراد من
من جحد وجوبه وايضا يجوز ان يكون التعبير عن ترك الحج بالكفر بطريق
الاستعارة استعظاما له او تغليظا في الوعيد عليه **قوله** قلنا لعل ذلك
الى اخره وايضا يحتمل ان يكون قوله لا يصلاها صفة مخصصة لا كاشفة
فح لا يتم الاستدلال ايضا **قوله** ثقلت بالايمان فيه بحث لانه يؤدي
الى نفي جزاء المعصية مع الايمان لان من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية
على ما نطق به القران وحمله على ان عاقبته ذلك لم يقل به احد من المفسرين الدين م
فالاقرب ان تخصيص المخالف منزلة الكذب اذا جعلت الاية شاملة للفساق
مساعا على قاعدة المعاني **قوله** والفاسق ممن وجهه مسود بالمعصية
ان قلت قد ورد في الصحيح من الاحاديث ان الامة تبعث غرا من اثار
الوضوء فكيف يكون الفاسق مسود الوجه مع ذلك قلت لعلهم يوردون
في فاسق يكون فسقه ترك الوضوء **قوله** الثامن انه من اصحاب المشأمة
قيل انهم الذين يعطون كتابهم بشمالهم فيمكن منع مرتكب الكبيرة منهم
كما سيجيء مثله وقيل هم شؤم على انفسهم فكذلك يمكن المنع لان الشؤم
والشر بالكفر وقيل الذين يسلك بهم الى النار شمالا والظاهر ان كانت
المنع حينئذ ايضا **قوله** من باب ايهام العكس قيل في كونه من هذا
الباب بحث اذ الظاهر من الاية حصر اصحاب المشأمة على الذين كفروا
فلو لم يكن صاحب الكبيرة المحكوم عليه ايضا بكونه منها كافرا لما صح هذا
الحصر واجيب بانه ليس ضمير الفصل لان شرطه على ما بين في النحو
ان يكون الخبر معرفا باللام او افعل من او فعلا مضارعا فعدم الحصر ظاهر

قوله مع عدم تكذيبها فيه خلل مبنى على توهم نظم الاية هكذا والذين كذبوا
باياتنا وتبديله بقوله مع عدم كفرهما لايجدى نفعا لانه غير مسلم عند الخصم
قوله انك من تدخل النار فقد اخزيته لايقال هذا حكاية الابرار ولايمتنع
الكذب عليهم لانا نقول هو فى معرض التصديق عرفا ثم يمكن ان يقال يحتمل
ان يكون اخزيته من الخزاية لا من الخزى فلا يتكرر الوسط فى القياس الذى
ذكره ولا يتم الاستدلال على ان الخزى الذى يكون اليوم طرفا له اخرى
خاص فلعله خزى يوم الحساب لاخزى يوم دخول النار **قوله** والالزم
كل مجرم مكذبا فالمراد المجرمون الكاملون والمجرمون المخصصون والجواب
عنه قد مر مثله ويمكن ان يجاب ايضا بان الالتقا قد يكون بالتصديق
عن التكذيب ومقابلة الكافرين لعلهم نفساق المومنين ؟ فى الذين
اتقوا اللهم الا ان يقال سوق بعضهم قسا فهم الى النار ربما لاستيهة فيه
فيلزم ان يكونوا كافرين ولاقا يل بالفصل وح يحتاج الى الجواب المتن قطعا
قوله وهو قوله عليه الصلاة والسلام اية المنافق ؟ ان يراد
المنافق فى الاعمال لا الدين وقد يقال لامعنى لقول الحسن لان النفاق
اظهار الصلاح مع افساد الباطن والفاسق من صلحت سريرته وظهر
فساده فكان ضد المنافق وانت خبير بانه اذا كان مرادنا بالمنافق
مبطن الكفر ومظهر الايمان لم يتم ما ذكره **قوله** احتج المعتزلة الى اخره
قال فى شرح المقاصد وفى كلام المتاخرين للمعتزلة ما يرفع النزاع وذلك
انهم لاينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق او بمعنى اجراء الاحكام
بل بمعنى استحقاق المدح وغاية التعظيم وهو الذى نسميه الايمان الكامل
ونعتبر فيه الاعمال وننفيه عن الفاسق فيكون لهم منزلة بين منزلة هذا
النوع من الايمان وبين منزلة الكفر بالاتفاق وكانه رجوع عن المذهب
واعراض كما يقال فى نفى الصفات انا نريد ما هو من قبيل الاعراض والا
فقدماهم يصرحون بان من اخل بالطاعة ليس بمومن بحسب الشرع
بل بمجرد اللغة وبان القول بتعدد القديم كفر من غير فرق بين العرض
وغيره **قوله** لايكفر احد من اهل القبلة معناه ان الذين اتفقوا على ما
هو من ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك
واختلفوا فى اصول سواه كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة
وقدم الكلام وجواز الروية ونحو ذلك مما لا نزاع ان الحق فيها واحد
لايكفر المخالف للحق فى ذلك والا فلا نزاع فى كفر اهل القبلة المواظب
طول العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفى حشر الاجساد ونفى العلم
بالجزئيات ونحو ذلك وكذا بصدور شى من موجبات الكفر عنه كذا فى
شرح المقاصد ولعله اراد ان اعتقاد قدمه مع نفى الحشر كفر والا فقد
ذهب كثير من حكماء الاسلام الى قدم بعض الاجسام والفحول من ارباب
المكاشفة قدس الله اسرارهم ذهبوا الى قدم العرش والكرسى دون سائر

الافلاك

الافلاك فلا وجه للتكفير اذ لا تكذيب فيه للنبى عليه السلام **قوله** كل
مخالف يكفرنا ونحن نكفره لان من قال لمن هو مسلم يا كافر يكفر لقوله عليه الصلاة
والسلام من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به احدهما وسيجى جوابه **قوله**
لم يبحث النبى عليه الصلاة والسلام قاله فى شرح المقاصد ولقائل ان يقول
عنه بان التصديق بجميع ما جاء به النبى عليه الصلاة والسلام اجمالا كاف فى
صحة الايمان وانما يحتاج الى بيان الحق فى التفاصيل عند ملاحظتها
وان كانت مما لاخلاف فى تكفير المخالف فيها كحدوث العالم فكم من مومن
لم يعرف معنى الحادث والقديم اصلا ولم يخطر بباله حديث حشر الاجساد
قطعا لكن اذا لاحظ ذلك فلو لم يصدق كان كافرا والجواب انا نقطع
بان منهم من وقف على التفاصيل وان لم يكن كلهم كذلك **قوله** باصحاب
الجمل اى ارباب الاجمال فانهم لايقدرون على تنقيح الدليل **قوله** وهو
قولهم بتناهى مقدورات الله تعالى وايضا قد سبق انهم قائلون بواجب الوجود
فقد كفروا بهذا وتكذيبهم الرسول صلى الله عليه وسلم ايضا **قوله** اذ المراد
المختلف وايضا المراد ان من قال بخلق صفته النفسية فهو كافر والا فاهل
السنة ايضا قائلون بخلق الالفاظ كما سبق والمعتزلة لايقولون بخلق النفس
لعدم قولهم بذلك فلا يلزم ان يكونوا كافرين **قوله** فكيف الستة او السبعة
الاظهر ان يقال فكيف السبعة والثمانية **قوله** من كل الامة الى اخره
كانه اراد بكل الامة اهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على من عداهم
او على كل من احاد الامة ومع هذا يرد عليه ان الوحدة من شرائط الامامة
لامقدماتها وفى الشروط كثرة وعلى اشتراطها ادلة ويمكن ان يقال انهما
بالمقدمات اشبه من جهة انه لايقال بجميع الامة ايمة بخلاف الامام الجاهل
والفاسق ونحو ذلك وعلى هذا ينبغى ان لايقال للشخصين تابعهما الامة
انهما امامان **قوله** والمعتزلة والزيدية بل عقلا اى يجب نصبه علينا بدليل
عقلى واما لم يقولوا بوجوبه على الله تعالى مع ان الوجوب على الله تعالى مذهبهم
فى الجملة بناء على انه لو وجب على الله سبحانه لما خلا الزمان عن امام ظاهر
قوله كهشام الفوطى منسوب الى غوطة بالضم وهو موضع بالشام كثير الماء
والشجر **قوله** واما وجوبه علينا سمعا اعترض عليه بانه لو وجب علينا
لزم ؟ على ترك الواجب لانتفاء الامام المتصل بما يجب من الصفات
واللازم منتف لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة لاتجتمع على الضلالة
فان قلت الضلالة انما تلزم لو تركوه على قدرة واختيار قلت عجز كل واحد
لاينافى قدرة الكل ولو اريد بالعجز عدم من يتصل بشرائط الامامة فهو ممنوع
وفيه سوظن بالامامة **قوله** وبكروا الى سقيفة بنى ساعدة بكرت بكرة وبكورا
وبكرت تبكيرا وابكرت وابتكرت وباكرت كله بمعنى واحد وهو السير فى الصباح
والسقيفة الصفة **قوله** وهو دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم موت النبى
عليه الصلاة والسلام يوم الاثنين ودفنه عليه السلام ليلة الثلاثاء على

قول والاصح انه ليلة الاربعا **قوله** توفر الناس على مصالحهم من توفرهم
توفر عليه اي دل عن حرماته **قوله** كالعربان والبوادي العربان جمع العرب
والبوادي جمع بادية بمعنى طائفة نازلة بالبادية وفي الحديث من بدا
جفا اي من نزل بالبادية صار منه جفا **قوله** ولا يبغي بعضهم على بعض
من قولهم ابغيت على فلان اي رحمته والاسم منه البقيا بضم البا قال الشاعر
فما بقيا على تركتماني ولكن خفتما صرد النبال
وكذا البقوى بفتح البا **قوله** ان تركهم لنصبه اي لنصب فاقد الشرط
سواكان تركه نصبه بنصب فاقده امرلا **قوله** انما الوجوب اذا وجد
الجامع لشرائطها هذا بنا على قول السائل بشروط الامامة قل ما يوجد
في عصر والا فالجزم بانتفا الشروط في كل الامة مما لا وجه له **قوله** فالذين
يوجبونه ليس لطف اجاب الشيعة بان وجود الامام لطف سوا تصرف
اولم يتصرف وتصرفه لطف اخر وانما عدم من جهة العباد وسو
اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته وردا ولا بانا لا نسلم ان وجوده بدون
التصرف لطف وثانيا بانه ينبغي ان يظهر لاوليائه الذين يبذلون
الارواح والاموال على محبته وليس عندهم منه الا تجرد الاسم فان قيل
لعله اظهر لهم وهم غافلون قلنا عدم ظهوره لهم من العاديات التي
لا ارتياب فيها لعاقل لتحرزه من الشك **قوله** وقالوا تارة الى اخره ولما
علم جواب كل منهما من دليل الاخر لم يتعرض لجوابهما **قوله** على الذب عن
الحوزة الذب المنع والحوزة الناحية وبيضة كل شي حوزته **قوله**
لتحقق الامامة بدونها تحقق الامامة ممنوع غايته انه يجب دفع بعض
الشرور عند عدم امكان دفع الكل بالامام فان ما لا يدرك كله لا يترك
كله **قوله** ان يكون قرشيا الحكمة فيه انهم اشرف الناس نسبا وحسبا وشرائط
الرياسة فيهم كالكرم والشجاعة والهيبة في نفوس العرب ولم يكن في غيرهم
ما كان فيهم **قوله** على سرية السرية قطعة من الجيش يقال خير السرية اربعمائة
رجل **قوله** ظهور المعجزة المراد بالمعجزة معناها اللغوي ولو قال ظهور الكرامة
لكان اظهر **قوله** والجواب انا لا نسلم الى اخره وايضا ذهب اكثر المفسرين الى
ان المراد بهم بنو حنيفة **قوله** وثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد سيجي في
اخر المقصد نقلا عن الامام الرازي انها تثبت بلا بيعتهم ايضا بان يباشر
الظلم من هو من اهل الامامة ويامر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعوا
الى اتباعه **قوله** تؤدي الى الفتنة ويعود نفعه ضرا سيجي انه يجب عند
استئناف العقل فلا خلل ولا فتنة عند اتباع الحق
وعندنا الشيعة علي وعند الزيدية اتباع القاسم بن الراوندي العباس رضي الله عنه
قوله اما النص فلم يوجد وقيل نص على ابي بكر رضي الله عنه فقال الحسن
البصري نصا خفيا وهو تقديمه اياه في الصلاة وقال بعض اصحاب الحديث
نصا جليا وهو ما روي انه عليه الصلاة والسلام قال ايتوني بدواة وقرطاس

من يتبع

الكتب

اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر
قوله فتتعين امامة علي يرد عليهم ان مشترط العصمة صرحوا بانها امر خفي
لا يعلمها اهل البيعة ولكونها من الامور الخفية التي لا يعلمها الا علام السرائر
اوجبوا النص على الامام فكيف يدعون عصمة علي رضي الله عنه وينفون امامة
قوله لانه زنديق الزنديق في الاصل منسوب الى زند وهو اسم كتاب اظهره
مزدك في ايام قباد وزعم انه تاويل كتاب مجوس الذي جاء به زرادشت
وهم يزعمون انه نبيهم **قوله** من انكار المجتهدين بعضهم على بعض وقيل انه
ايضا ان خالدا لم يقتل مالكا وانما قتله بعض قومه خطأ لانهم اسروا على ظن انهم
ارتدوا وكانت ليلة باردة فقال خالد بن الوليد رضي الله عنه ادفئوا اساراكم
او لفظا غيره معناه معناه ادفئوا وكان ذلك اللفظ في لغة المخاطب بمعنى
اقتلوهم وظن ذلك الشخص انه امر بقتل الاسارى فقتل مالكا **قوله** واما
قوله في بيعة ابي بكر رضي الله عنه الى اخره ومعناه وقى الله شرها شر الخلاف
الذي كان يظهر عندها بين المهاجرين والانصار اذ قد يصار الشي الى الشي
اذا ظهر عنده او لم يكن منه كقوله تعالى بل مكر الليل والنهار وليس منهما
بل يظهر عندهما ومعنى ان عاد الى مثلها فاقتلوه اي من عاد الى مثل الكلمة
الموحشة لتبديل الكلمة كقول الانصار منا امير ومنكم امير **قوله** تقليل
للاشتراك تقليل لحصر الولي في المعنيين وحاصله انه لو ثبت استعماله
في معنى ثالث فهو معنى مجازي لا يصار اليه الا بدليل لا معنى حقيقي لان
المجاز خير من الاشتراك كما ثبت في الاصول **قوله** لا ينافي شموله لغير لان
العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب كما تقرر في موضعه ودعوى انحصار
ايتا الزكاة في حالة الركوع في علي بنا على انه الذي اعطى خاتمه في الصلاة
مبنية على وهم راكعون حال من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف
بمعنى انهم راكعون في صلاتهم لا كصلاة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى
انهم خاضعون **قوله** الاولى ضرب الدور الى اخره فيه ان غايته الدلالة
على استحقاق الامامة في الحال لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة
الثلاثة قبله كما مر بعد عام **قوله** تؤدي الى الكذب فان عليا ليس
بمعتق لمن كان النبي عليه الصلاة والسلام معتقا له ومولى مر ولا جارا
لمن كان النبي عليه الصلاة والسلام جارا له ولا ابن عم لمن كان النبي عليه الصلاة
والسلام ابن عم له فانه عليه الصلاة والسلام ابن عم لجعفر وعلي رضي الله
عنه ليس كذلك بل ابن ابيه لانه اخوه **قوله** فان كل احد يعلم من دينه الى اخره
قيل يجوز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته لتكون ابعد عن
التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات ولتكون اولى بافادة الشرف حيث
قارن موالاة النبي عليه السلام وهو ظاهر **قوله** ولان فعيل بمعنى افعل
لم يذكره احد اجيب عنه بان المولى والمالك للامر والاولى بالتصرف شايع
في كلام العرب منقول عن ائمة اللغة قال ابو عبيدة هو مولاكم اي اولى بكم

وقال عليه السلام ايما امراة نكحت بغير اذن مولاها اى الاولى بها والمالك
لتدبير امرها ثم المراد انه لهذا المعنى لاصفة بمنزلة والاولى ليعترض بانه
ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله **قوله** للقيام مقامه
اى بطريق التعبير فانه لو عاش هرون بعد وفاة موسى عليهما السلام
بعين خلافته وبهذا القدر يلزم ثبت مدعاهم ولا يرد ما يقال ان غاية
الدلالة على استحقاقه الامامة لا على نفي امامة الائمة الثلاثة
قبله فتامل **قوله** وقال الامدى الوجه الثانى الى اخره انما اورد كلامه
لان قول المص فى الجواب هذا ونفاذ امر هرون الى اخره انما يلائم هذا
التقدير لا تقدير المص بنفسه **قوله** ومن لوازمه استحقاق الطاعة الى
اخره فيه ان من لوازمه استحقاق الطاعة حال حياة موسى عليه الصلاة
والسلام ايضا واللازم باطل فى حق علي رضي الله عنه وقد يجاب بانه
لا يمكن اعمال الدين فى حق زمن النبى عليه السلام للادلة القاطعة فينبغي
معمولا فى حق زمن الوفاة **قوله** لكان اولى وجه الاولوية ان النبوة المسا
وان فقدت بقوله بعدى الا ان النبوة مرتبة غير قابلة للزوال باتفاق
الفريقين فى المستثنى فى الحقيقة مطلق النبوة **قوله** سلموا على على رضي الله عنه
بامرة المومنين فيه انه لا يدل على عدم التراخى عن وفاته عليه السلام
قوله قل للمخلفين من الاعراب الاية اى الذين تخلفوا عن حرب الحديبية
وان القوم المذكورين بنو حنيفة وكانوا قد ارتدوا ولهذا قال عز من قائل
تقاتلونهم او يسلمون فان المرتد لا يقبل منه الا الاسلام او السيف
وقيل المراد بالقوم المذكورين فارس والروم ومعنا يسلمون ينقادون
بان الروم نصارى وفارس مجوس فيقبل منهم الجزية وان لم يقبل من
مشركى العرب اتفاقا ومن مشركى العجم ايضا عندنا لشافعى رضى الله عنه **قوله**
جعل الامامة شورى بين ستة اى جعلها بينهم يتشاورون فيها ويعينون
من هو احق بها بحسب رايهم **قوله** اذ لا يرى الا الافضل الى اخره يعنى هذا
الرامى اذ يجوز عندنا امامة المفضول كما سيجيء الا ان قوله سيما عندهم
يشعر بان ما قبله على عمومه نعم فيه ما فيه **قوله** الثالث قوله عليه
السلام لابى الدرداء الى اخره اعترض عليه الشيعة بان الحديث المذكور لا يدل
لا يدل على انه افضل منه لجواز ان يكون مساويا له وبانه يجوز ان يكون ايضا
بحسب وقت اى يكون الافضل عند ورود هذا الخبر وبعد ذلك يكون
غيره افضل منه والجواب عن الاول ان مفهوم هذا الخبر بحسب اللغة
وان كان نفى ان غيره ليس افضل منه الا ان مفهومه بحسب العرف انه
افضل من غيره لانه حيث يقال ليس فى هذا البلد احد افضل من فلان يفهم
كل احد انه افضل اهله والعرف اذا عارض اللغة كان الترجيح للعرف وايضا
يروى ان ابا الدرداء كان يمشى امام ابى بكر فقال عليه السلام اتمشى امام من
هو خير منك فقال ابو الدرداء هو خير منى فقال النبى عليه الصلاة والسلام

والله

والله ما طلعت الى اخره فهذه القصة تدل على ان المراد انه افضل مطلقا
لا مساواته كما لا يخفى وعن الثانى ان تقييده بالوقت خلاف القصة والاصل
لان الاصل عدم التقييد **قوله** سيدا كهول اهل الجنة اى سيدا الكهول الذين
يدخلون الجنة ولا يلزم منه كون بعض اهل الجنة كهولا حين كونه فى الجنة
حتى تشكل بقوله عليه السلام اهل الجنة جرد مرد **قوله** لو كنت متخذا خليلا
لاتخذت الحديث لخليل الصاحب الوداد الذى يفتقر اليه ويعتمد عليه
فى الامور فان اصل التركيب للحاجة والمعنى لو كنت متخذا من الخلق
خليلا ارجع اليه فى الحاجات واعتمد عليه فى المهمات لاتخذت ابا بكر
ولكن الذى الجا اليه واعتمد عليه فى جملة الامور ومجامع الاحوال هو الله
تعالى **قوله** بل نجيع قرباته فيه ان تصريحه بالابناء والنساء يابى عن ذلك
لدخولهما فى الانفس اللهم الا ان يقال ذلك التصريح لزيادة شرفهم
قوله فى ذى الثديين كان رجلا منافقا زمن النبى عليه الصلاة والسلام
وصار رجلا خارجيا كانه له ثديين مثل ثدى المراة **قوله** يقضى اى يقضى ما بقى
على من بيان الحق واظهار كلمة الصدق ومنجز وعدى اى يا بى تما وعدت
قوله بابى انت وامى اى فديت بابى وامى **قوله** والاجماع منعقد على ان
الانبياء افضل من الاولياء قيل الاجماع انما هو على تفضيل النبى على الولى لا على
تفضيل النبوة على الولاية لان الولاية تنبى عن القرب والكرامة كما هو شان
خواص الملك والنبوة تنبئ عن التبليغ كما ارسله الملك الى الرعايا بالتبليغ
احكامه الا ان الولى لا يبلغ درجة الانبياء عليهم السلام لجمعه بين الولاية والنبوة
ورد بان التبليغ من الحق الى الخلق ملاحظة للجانبين فيتضمن قرب
الولاية وشرفها لا محالة وقد يقال تفضيل النبوة على الولاية باعتبار
تضمنها للولاية خارج عن المبحث فان التبليغ من الحق الى الخلق له جهة
الى الحق فهى الولاية وجهة الى الخلق هى الرسالة والبحث فى تفضيل الجهة
الثانية على الاولى لا فى المجموع **قوله** تقتضى بلوغه فى العلم الى اخره
لما قيل العلم فى الصغر كالنقش فى الحجر والعلم فى الكبر كالنقش فى المدر
قوله لو كسر الوسادة الى اخره كسر الوسادة كناية عن الجلوس للحكم
قوله فلانه اعتراض من بنى هاشم الى اخره وقد يجاب ايضا بان المراد الحكم
بما فيها من الادلة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يخفى ان المناسب
لهذا على اهل التوراة لا غير فتامل **قوله** او سهلا وجبل السهل ضد الجبل
وارضه سهلة والنسبة اليه سهلى بالضم على غير قياس واسهل القوم صاروا
الى السهل **قوله** يمشون اليه فى الاصول مثل ذلك لطول عمر كرم الله وجهه
ولو طال عمر ابى بكر رضى الله عنه لربما استند واليه اكثر من ذلك **قوله**
فى بيان صيامه المنذور روى انه مرض الحسن والحسين رضى الله عنهما
فنذر على وفاطمة وحفصة جاريتهما ان عوفيا صاموا ثلاثة ايام فعوفيا
ولم يكن عندهم شىء فاستقرض على رضى الله عنه ثلاثة اصواع شعير من يهودى

ووافق الفراغ يوم الجمعة المباركة سابع عشرين
من شهر جمادى الاخر من شهور سنة
اثنين وعشرين ومائة والف
من الهجرة النبوية
على صاحبها افضل
الصلاة واتم
التسليم
والحمد لله
وحده
تم

وطحنت فاطمة رضي الله عنها صاعا وخبزت خمسة اقراص على عددهم فعند
الافطار قال سائل يا اهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم مسكين من مساكين
المسلمين اطعموني اطعمكم الله تعالى من مائدة الجنة فاثروه به وباتوا لم يطعموا
شيا واصبحوا صياما وفي الليلة الثانية خبزت خمسة اقراص من الصاع
الثاني فعند الافطار سال يتيم فاثروه به ولم يطعموا شيا واصبحوا صياما
وفي الليلة الثالثة خبزت خمسة اقراص من الصاع الثالث فعند الافطار
سال اسير فاثروه به فنزل قوله تعالى يوفون بالنذر ويخافون يوما
كان شره مستطيرا ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا **قوله**
مد احدهم ولا نصيفه المد ربع الصاع والنصيف مكيال دون المد ويجي
بمعنى النصف كالعشير بمعنى العشر اي لا ينال احدهم بانفاق مثل احد ذهبا
من الفضيلة والاجر ما ينال احدهم بانفاق مد طعام او نصيف عنه
لما يقارنه من مزيد الاخلاص وصدق النية وكمال النفس مع ما بهم من البوس
والضر **قوله** لا تتخذوهم هدفا اي هدفا ترمونهم بالمنكرات والفواحش
قوله بناء في الاعتراف بوقوعها فلا يصح جعل هذا الشق من شقي الترديد
في المعترفين **قوله** لقوله عليه السلام ستفترق الى اخره طعن بعضهم
في صحة هذا الخبر فقال ان اراد باثنين وسبعين فرقة اصولا لاديان
فلن يبلغ هذا العدد وان اراد الفروع فانها تتجاوز هذا العدد الى اضعاف
ذلك اجاب الامام الرازي بان المراد ستفترق امتي في حال ما وليس فيه
دلالة على ان افتراقها في ساير الاحوال لا يجوز ان يزيد وينقص **قوله**
وتلى قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الاية فتمسك الاشعري
بقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون والجواب ان القصر في قوله تعالى وما
محمد الا رسول قصر افراد كما ذكر في التلخيص فان الشيطان لما صرح يوم احد
ان محمدا قتل واستعظم الصحابة ذلك جعلوا كانهم ينكرون وفاته ويدعون
انه عليه السلام جامع بين الرسالة والتبرى عن الهلاك فنزلت الاية
ومعناها ان محمدا مقصور على الرسالة لا يتعداها الى التبرى عن الهلاك
ومن البين انها حينئذ تصير حجة على عمر رضي الله عنه واما الاية التي وردت
في حق المسيح فمعناها والله اعلم ان المسيح مقصور على الرسالة لا يتعداها
الى الالوهية واستحقاق العبادة بدليل ما قبل الاية وهو قوله لقد كفر
الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة ومرادهم ثالث ثلاثة مستحقين
للعبادة ولهذا رد الله عليهم بقوله وما من اله الا اله واحد فالفرق ظاهر
قوله وانكارهم القدر فيها دفع لما يرد على كلام المص من ان المناسب
على ما ذكره هو القدري بضم القاف فاشار الشارح الى اسناد افعال العباد
الى قدرتهم يتضمن نفي القدرة عنها فالتسمية باعتبار هذا المتضمن ولكن
هذا اخر ما اردنا ايراده في حواشي المواقف ان شاء الله تعالى والله اعلم
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم تسليما كثيرا الى يوم الدين

ووافق الفراغ